TSADRA

Ir Más Allá

Volumen Dos

Los Sūtras de la Prajnāpāramitā *El Ornamento de la Clara Realización* y sus Comentarios en la Tradición Tibetana Kagyü

KARL BRUNHÖLZL

Ir Más Allá

Las Series de la Fundación Tsadra

publicado en Ingles por Snow Lion Publications

La Fundación Tsadra es una organización sin fines de lucro con sede en Estados Unidos que se fundó en 2000 con el fin de apoyar las actividades de estudiantes Occidentales avanzados de Budismo Tibetano, específicamente aquellos con experiencia contemplativa significativa. Inspirándose en el erudito Tibetano no sectario y maestro de meditación del siglo XIX Jamgön Kongtrül Lodrö Taye, la Fundación Tsadra lleva el nombre de su ermita en el Este del Tíbet, Tsadra Rinchen Drak. Las diversas áreas del programa de la Fundación reflejan sus valores de excelencia tanto en la erudición como en la práctica contemplativa, y el reconocimiento de su mutua complementariedad.

Esta publicación es parte del Programa de Traducción de la Fundación Tsadra, cuyo objetivo es hacer que textos auténticos y autorizados de las tradiciones Tibetanas estén disponibles en Inglés. La Fundación tiene el honor de presentar el trabajo de sus becarios y beneficiarios, personas de integridad contemplativa e intelectual confirmada; sin embargo, sus puntos de vista no reflejan necesariamente los de la Fundación.

La Fundación Tsadra se complace en aliarse con Snow Lion Publications para que estos importantes textos estén disponibles en Inglés.

IR MÁS ALLÁ

Sūtras de la Prajñāpāramitā,
El Ornamento de la Clara Realización,
y Sus Comentarios sobre la Tradición Tibetana Kagyü

VOLUMEN DOS

Traducido al Ingles y presentado por
Karl Brunnhölzl

SNOW LION PUBLICATIONS
ITHACA, NEW YORK

Snow Lion Publications
P.O. Box 6483
Ithaca, NY 14851 USA
(607) 273-8519
www.snowlionpub.com

Copyrigh en Ingles © 2010 Tsadra Fundación

Reservados todos los derechos. Ninguna parte de este libro puede reproducirse sin el permiso previo por escrito del editor.

Composición tipográfica de Stephanie Johnston basada en un diseño de Gopa & Ted2, Inc.

Dkon-mchog-yan-lag, Zwa-dmar V, 1525-1583.
[Milon par rtogs pa'i rgyan gyi 'grel pa. Inglés]
Más allá: Los sūtras Prajñāpāramitā, el Ornamento de la realización clara,
y sus comentarios en la tradición Tibetana Kagyü / traducido al Ingles e introducido por Karl Brunnhölzl.
pag. cm. – (Las series de la fundación Tsadra)

1. Abhisamayālaṅkāra–Comentarios–Primeros trabajos hasta 1800.2. Tripitaka.
Sūtrapiṭaka. Prajñāpāramitā. Pañcāviṃśatisāhasrikā–Comentarios–Primeros trabajos
hasta 1800. 3. Bka' -rgyud-pa (Escuela)–Doctrinas–Primeros trabajos hasta 1800. I. Brunnhölzl, Karl. II. Título.

Contenido

Una aspiración de S.S. el Decimoséptimo Karmapa, Orgyen Trinley Dorje . 11
Prólogo de S.S. el Decimoséptimo Karmapa, Orgyen Trinley Dorje 13

INTRODUCCIÓN 15
Resumen de los capítulos del cuatro al ocho 18
El entrenamiento completo en todos los aspectos 18
El entrenamiento culminante 20
El entrenamiento en serie 22
El entrenamiento instantáneo 23
El Dharmakāya 23

TRADUCCIÓN:
UNA ELUCIDACIÓN CONCISA DEL ABHISAMAYĀLAṂKĀRA
(*TEMAS DEL CUATRO AL OCHO*) 25

El entrenamiento completo en todos los aspectos (familiarizarse con los aspectos de los tres conocimientos de manera combinada) 27
Los aspectos con los que hay que familiarizarse 28
La naturaleza del entrenamiento 42
Conocer las cualidades 44
Conocer las defectos 45
Las características definitorias que deben conocerse 47
Conocer los factores que conducen a la liberación 57
Los niveles de su surgimiento 59
Explicación de los soportes que son las personas irreversibles 61
La causa del Dharmakāya: el entrenamiento en la igualdad de la existencia y la paz 72

La causa del Sambhogakāya –el entrenamiento en los reinos puros 73
La manera en que se convierte en habilidad en los medios al ser abrazado por la compasión 75
El entrenamiento culminante (la consumación del [entrenamiento completo en todos los aspectos]) 77
El entrenamiento culminante del camino de la preparación 77
El calor 78
El pico 78
La disposición equilibrada 79
El Dharma Supremo 79
El entrenamiento culminante del camino de la visión 80
El entrenamiento culminante del camino de la familiarización 92
El entrenamiento culminante del camino ininterrumpido 98
Eliminar reticencias sobre los objetos y aspectos de enfoque de este camino 99
El entrenamiento en serie (familiarizarse con los [aspectos de los tres conocimientos] de manera secuencial) 103
Las seis pāramitās (la conducta, en la que el mérito es primordial) 103
Los seis recuerdos (el camino de la unión [de visión y conducta]) 104
El entrenamiento en igualdad (la visión –familiarizarse principalmente con la sabiduría) 104
El entrenamiento instantáneo (familiarizarse con los [aspectos de los tres conocimientos] de manera simultánea) 105
El entrenamiento instantáneo en términos de no maduración (estar en el proceso de liberarse de las manchas de las impregnaciones de las tendencias negativas) 105
El entrenamiento instantáneo en términos de maduración (estar a punto de convertirse en la sabiduría de Buda después de liberarse de estas [manchas]) 106
El entrenamiento instantáneo en términos de la falta de características 107
El entrenamiento instantáneo en términos de no dualidad 107
Explicación del Dharmakāya (el fruto) 109
Explicación del svābhāvikakāya 111
Explicación del sāmbhogikakāya 117
Explicación del nairmāṇikakāya 125
Explicación de la actividad iluminada 126

APÉNDICE I:
TEMAS GENERALES SELECCIONADOS DE JNS 131
4) El entrenamiento en la realización completa de todos los aspectos 131
A) Los objetos y aspectos de enfoque de este entrenamiento 131
B) Oscurecimientos aflictivos, oscurecimientos cognitivos y oscurecimientos de la absorción meditativa 134
C) Los 110 aspectos del conocimiento de todos los aspectos 144
D) Los signos de irreversibilidad 163
E) Las veintidós facultades 167
F) La realidad última y la Budeidad como entidades permanentes que realizan funciones 172
1) La vacuidad, la naturaleza de los fenómenos y el corazón del sugata como entidades funcionales existentes 172
2) La Budeidad y la actividad iluminada 174
G) El entrenamiento en la igualdad del saṃsāra y el nirvāṇa 182
H) El significado de “vencer a los māras” 186
5) El entrenamiento culminante 190
A) Las cuatro concepciones que deben abandonarse en el camino de la visión y sus remedios 190
B) La iluminación 200
C) Los cinco grandes razonamientos 202
D) Las cuatro etapas del yoga 207
E) La originación dependiente 226
F) La naturaleza del camino de la familiarización (el deporte del león y el cruzar en un salto) 246
G) Las seis causas y las cuatro condiciones 266
6) El entrenamiento en serie 270
7) El entrenamiento instantáneo 272
8) El Dharmakāya 276
A) La presentación general de los kāyas 276
1) La naturaleza del Dharmakāya en general 277
2) La naturaleza de los diferentes kāyas 279
3) Las distinciones en términos de que los kāyas sean plenamente cualificados o nominales y la manera en que se ven los objetos cognoscibles 285
B) La actividad iluminada 293

APÉNDICE II: GRÁFICOS 295

Gráfico 22: Los 173 aspectos del entrenamiento completo en todos los aspectos 296
Gráfico 23: Los diferentes modelos de la secuencia de los samādhis del deporte del león preparatorio y el cruzar en un salto real en el camino de la familiarización 298
Gráfico 24: Las seis causas, cuatro condiciones y cinco resultados 303
Gráfico 25: El cambio de estado de las ocho conciencias en las cuatro (cinco) sabidurías y los tres (cuatro) kāyas 306
Gráfico 26: Resumen de los ocho temas y los setenta puntos del AA 308

APÉNDICE III: *LA SINOPSIS DE LOS OCHO CAPÍTULOS DE LA PRAJÑĀPĀRAMITĀ* DEL TERCER KARMAPA 313

APÉNDICE IV: *LAS ESTROFAS QUE EXPRESAN LA REALIZACIÓN* DEL TERCER KARMAPA 349

APÉNDICE V: LAS DEFINICIONES DE LOS OCHO TÓPICOS Y LOS SETENTA PUNTOS DEL AA SEGÚN JG, JNS, CE, STT, SLG/PK Y LSSP/PSD 353

APÉNDICE VI: PRESENTACIÓN DE TOK DE LOS CAMINOS, BHUMIS Y FRUTOS EN EL YĀNA CAUSAL DE LAS CARACTERÍSTICAS 377

APÉNDICE VII: BREVES BIOGRAFÍAS DEL TERCER, SÉPTIMO Y OCTAVO KARMAPAS Y DEL QUINTO SHAMARPA 465

APÉNDICE VIII: EL *ABHISAMAYĀLAṂKĀRA* 475

NOTAS 507

Abreviaturas:

AA	*Abhisamayālaṃkāra*
ACIP	Proyecto de aportaciones sobre Clásicos Asiáticos del (www.acip.org)
Ālokā	*Abhisamayālaṃkāralokā* de Haribhadra
AS	*Asiatische Studien*
BT	Comentario de Karma Trinlepa sobre el AA (Ka rma phrin las pa phyogs las rnam rgyal 2006a)
CE	El comentario del Quinto Shamarpa sobre el AA (Dkon mchog yan lag 2006)
CZ	Traducción de Conze del *Gran Sūtra sobre la Perfección de la Sabiduría*
D	Derge Tripitaka Tibetano
J	Edición Sánscrita de Johnston del *Ratnāgotravibhāgavyākhyā*
JAOS	*Revista de la Sociedad Oriental Americana*
JG	Comentario del Séptimo Karmapa sobre el AA (Chos grags rgya mtsho n.d.)
JIABS	*Revista de la Asociación Internacional de Estudios Budistas*
JIBS	*Revista de Estudios Indios y Budistas (Indogaku Bukkyōgakku Kenkyū)*
JIP	*Revista de Filosofía India*
JNS	Comentario del Octavo Karmapa sobre el AA (Mi bskyod rdo rje 2003)
LN	Comentario de Butön sobre el AA (Buston 2001)
LSSP	Comentario de Tsongkhapa sobre el AA (Tsong kha pa 1985)
LTWA	Biblioteca de Obras y Archivos Tibetanos
MCG	Comentario del Mipham Rinpoche sobre el AA ('Ju mi pham rgya mtsho 1984)

MPZL Comentario de Dongag Tenpa'i Nyima sobre el AA (Mdo sngags bstan pa'i nyi rna 1986)

NSML Comentario de Ngawang Kunga Wangchug sobre el AA (Ngag dbang kun dga' dbang phyug 1987)

P Tripitaka Tibetano de Pekín (Tokio-Kyoto: Fundación de Investigación Suzuki, 1956)

PBG Comentario verbal sobre el AA de Patrul Rinpoche (Dpal sprul 'jigs med chos kyi dbang po 1997)

PEW *Filosofía Oriente y Occidente*

PK Comentario sobre el AA de Padma Karpo (Padma dkar po 1991)

PSD Temas generales del AA de Patrul Rinpoche (Dpal sprul 'jigs med chos kyi dbang po 1997)

PVSD Temas generales del AA de Padmavajra (Padmavajra, rdzogs chen mkhan po n.d.)

RT Comentario sobre el AA de Rongtön (Rong ston shes bya kun rig 1988)

SC *Índice del Abhisamayālaṃkāra* del Tercer Karmapa (Rang byung rdo rje 2004a)

SLG *La Puerta para Entrar a las Escrituras de la Prajñāpāramitā* de Padma Karpo (Padma dkar po 1974)

STT *Sinopsis de los Ocho Capítulos de la Prajñāpāramitā* del Tercer Karmapa (Rang byung rdo rje 2004b)

Taishō Taishō Shinshū Daizōkyō (El Canon Budista Chino), ed. J. Takakusu y K. Watanabe. Tokio: Taishō Shinshū Daizōkyō Kanko kai, 1970

TBRC Centro de Recursos Budistas Tibetanos (www.tbrc.org)

TJ *Diario del Tíbet*

TOK *El Tesoro del Conocimiento* de Jamgön Kongtrul Lodrö Taye (Kong sprul blo gros mtha' yas 1982)

Vivṛti *Abhisamayālaṃkāravivṛti* de Haribhadra

Vṛtti *Abhisamayālaṃkāravivṛti* de Āryavimuktisena

WZKS *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*

YT Comentario sobre el AA de Yagtön (G.yag ston sangs rgyas dpal 1994)

Una Aspiración
por S.S. el Decimoséptimo Karmapa, Orgyen Trinley Dorje

Te das cuenta de que todo lo que aparece surge en el juego de la mente
y esa mente misma es el Dharmakāya libre de apego.
A través del poder de eso, ustedes, los siddhas supremos, dominan la
existencia aparente.
Preciosos del linaje Kagyü, por favor conceded excelente virtud.

A través del corazón de un perfecto despertar de Buda en ti,
posees las florecientes y gloriosas cualidades de la visión suprema.
Tú, genuino sostenedor de las enseñanzas, con el nombre de Dzogchen Ponlop,
por tu mérito, la actividad de la virtud,

publicas los cientos de ilustraciones impecables del Dharma
que provienen de los protectores de los seres, los Takpo Kagyü,
como muestra de libros que siempre aparecen
como un festín para el ojo de la inteligencia de quienes no tienen prejuicios.

Mientras la corriente del río Narmada[1] de la virtud
limpia las manchas de la mente,
con las olas de las virtudes de las dos acumulaciones elevándose,
que se funda con el océano de las cualidades de los victoriosos.

Esto fue compuesto por Karmapa Orgyen Trinley Dorje como una aspiración auspiciosa para la publicación de las preciosas enseñanzas llamadas Los Ocho Grandes Textos de Sūtra y Tantra *por el supremo Dzogchen Ponlop Karma Sungrap Ngedön Tenpe Gyaltsen el 18 de Abril de 2004 (Era Budista 2548). Que sea auspicioso.*

Prólogo de S.S. el Decimoséptimo Karmapa, Orgyen Trinley Dorje

En el Tíbet, todas las características deslumbrantes y hermosas de un reino surgido por sí mismo –rodeado por cadenas de montañas nevadas adornadas por magníficos copos de nieve blancos y lleno de árboles de Sal, hierbas abundantes y ríos claros y fríos– están maravillosamente reunidos en un solo lugar. Estas maravillas hacen que nuestra tierra dotada del Dharma sea el único reino puro de los seres humanos en este mundo. En él, todos los aspectos de las enseñanzas del poderoso sabio, el maestro sumamente compasivo y hábil en los medios, están perfectamente completos –los yānas mayores y menores, así como el Mantrayāna. Son tan puros e inmaculados como el oro puro más refinado; concuerdan con el razonamiento mediante el poder de las cosas; disipan la oscuridad de las mentes de todos los seres; y son un gran tesoro que otorga todos los beneficios y la felicidad que uno podría desear, tal como se desea. No habiendo desaparecido, estas enseñanzas todavía existen como el gran tesoro del *Kangyur*, el *Tengyur* y las ciencias, así como las excelentes enseñanzas de los eruditos y siddhas Tibetanos que han aparecido a lo largo del tiempo. Su suma es igual al tamaño del poderoso rey de las montañas, y sus palabras y significados son como un sorbo del néctar de la inmortalidad. Encabezados por Dzogchen Ponlop Rinpoche con su intención absolutamente virtuosa y pura de apreciar únicamente el bienestar de las enseñanzas y los seres, muchos trabajadores dedicados de Nitartha internacional, esforzándose con devoción, diligencia y prajñā, afrontaron dificultades y se esforzaron durante muchos años para preservar estas enseñanzas y promover su transmisión, y restaurarlas. En particular, trabajaron con el propósito especial de propagar la excelente corriente de enseñanzas y prácticas del inigualable linaje Marpa Kagyü, la gran familia de siddhas, en todas las direcciones y tiempos, como el flujo de un río en verano. A través de estos esfuerzos, la serie de publicaciones de los *Ocho Grandes Textos de Sūtra y Tantra*, que incluye todos los significados esenciales de las enseñanzas perfectamente completas del Victorioso, se está manifestando mágicamente como una gran cosecha para las enseñanzas y los seres. Teniendo esto en cuenta, me regocijo en esta actividad desde el fondo de mi

corazón y arrojo flores de alabanza al cielo. Que a través de esta excelente actividad, las intenciones de nuestros nobles antepasados se cumplan en la expansión de la paz.

Karmapa Orgyen Trinley Dorje
Templo Gyütö Ramoche
19 de Julio de 2002 (Era Budista 2547)

INTRODUCCIÓN

Este segundo volumen sobre los comentarios Kagyu del *Abhisamayālaṃkāra* contiene una traducción de los capítulos del cuatro al ocho de el AA con las secciones correspondientes del comentario *Una Explicación Concisa del Abhisamayālaṃkāra* del quinto Shamarpa, Goncho Yenla[2] (1525-1583). Al igual que en el primer volumen, estos se complementan con tres niveles de explicaciones adicionales que se encuentran en el comentario del octavo Karmapa JNS. Los comentarios directos correspondientes del Karmapa (1) sobre los últimos cinco capítulos de AA y (2) su sub-comentario sobre el *Vivṛti* de Haribhadra (si es diferente y/o más extenso que el CE) se incluyen en las notas finales de las respectivas secciones del CE. (3) El Apéndice I contiene las extensas discusiones generales de JNS sobre los temas principales de los Capítulos Cuatro al Ocho, así como muchos temas complementarios, como las clasificaciones de los oscurecimientos aflictivos y cognitivos y la manera de renunciar a ellos, la realidad última y la Budeidad que representan entidades permanentes que realizan funciones, los cinco grandes razonamientos Madhyamaka, el origen independiente, las cuatro etapas del yoga, la discusión sobre si hay tres o cuatro kāyas y la actividad iluminada. Además, las notas finales incluyen pasajes relevantes seleccionados de otros comentarios (BT, PK, SC, LN, YT, RT, LSSP, PSD, PBG y NSML). El Apéndice II incluye los cuadros relevantes para los últimos cinco capítulos del AA, así como una descripción general de sus ocho temas y setenta puntos. Los apéndices restantes proporcionan traducciones de la STT del Tercer Karmapa y de las *Estancias que Expresan la Realización* (que resumen el camino de prajñāpāramitā basado en los treinta y siete Dharmas concordantes con la iluminación), las definiciones de los ocho tópicos y setenta puntos del AA según JG, JNS, CE, STT, SLG y LSSP/PSD, la presentación de los caminos y bhūmis de Jamgön Kongtrul Lodrö Tayé (1813-1899) en su TOK, breves biografías del Tercer, Séptimo y Octavo Karmapas, así como del Quinto Shamarpa, y el texto del AA propiamente dicho.[3]

En resumen, este volumen contiene una estructura de cuatro niveles de comentarios sobre el AA–(1) CE por sí solo, las notas finales de CE con (2) JNS sobre el AA, así como (3) JNS sobre el *Vivṛti*, y (4) los temas generales de JNS en Apéndice I. Además se incluyen extractos de los otros comentarios mencionados anteriormente.

Resumen de los Capítulos Cuatro al Ocho

El entrenamiento completo en todos los aspectos

El entrenamiento completo en todos los aspectos, o la realización plena de todos los aspectos, se refiere a la práctica efectiva de todos los puntos de los tres conocimientos. Es la familiarización combinada con todas las entidades, todos los caminos y todos los aspectos, incluidos sus respectivos conocimientos, como seres sin naturaleza, para poder realizar los tres conocimientos. El AA analiza los 173 aspectos de los tres conocimientos en términos de practicarlos, realizarlos y dominarlos en su totalidad.

Los once puntos del entrenamiento completo en todos los aspectos

(1) “Todos los aspectos” se refiere a aquello con lo que los Bodisatvas deben familiarizarse: los 173 aspectos de los tres conocimientos anteriores (AA IV.1-5). Aquí, “aspectos” se refiere a las instancias particulares de cognición o sabiduría que se enfocan en objetos de enfoque particulares, lo que en este caso significa todas las facetas de las cuatro realidades de los nobles desde la perspectiva del Mahāyāna, las diversas etapas del camino del Bodisatva y las cualidades del fruto final. En particular, el enfoque en las cuatro realidades difiere de la manera de hacerlo en los otros yānas porque elimina todos los extremos y puntos de referencia con respecto a estas cuatro realidades tal como las sostienen los no Budistas, así como los Śrāvakas y Pratyekabudas. Por lo tanto, todos estos “aspectos” no son aspectos en términos de la realidad aparente (como los objetos externos o la impermanencia), sino que representan aspectos en términos de la realidad última –no son nada más que las formas distintivas en las que aparece la mente que se familiariza con la vacuidad y la realiza, los dos tipos de falta de identidad, la falta de surgimiento de los tres conocimientos, etc. En más detalle, entre estos 173 aspectos, los veintisiete aspectos en términos del conocimiento de las entidades y los treinta y seis aspectos en términos del conocimiento del camino representan las formas específicas en las que los Bodisatvas se enfocan en las cuatro realidades como el camino. Entre los 110 aspectos del conocimiento de todos los aspectos, el primer conjunto de treinta y siete consiste en los Dharmas concordantes con la iluminación. El segundo conjunto de treinta y cuatro consiste en varios conjuntos de samādhis (las tres puertas a la liberación, las ocho liberaciones, las nueve absorciones meditativas de permanencia progresiva, las cuatro disposiciones del camino de la visión) y las diez paramitas. El último conjunto de treinta y nueve describe la naturaleza y las cualidades de la Budeidad, como los diez poderes y las cuatro intrepideces. La descripción de todos estos aspectos es seguida por dos versos sobre las características generales de las personas que son receptores adecuados para las enseñanzas sobre la prajñāpāramitā (IV.6–7).

(2) La naturaleza de este entrenamiento o la manera en que los Bodisatvas se familiarizan con estos aspectos consiste en los cinco entrenamientos naturales y los quince entrenamientos situacionales (IV.8-11). Los primeros se practican de manera continua desde el camino de la acumulación hasta el final del décimo bhūmi, mientras que los segundos solo se practican durante ciertas fases del camino.

Los siguientes cuatro puntos se refieren a los factores preliminares de los entrenamientos propiamente dichos. (3) En primer lugar, están las catorce cualidades distintas (IV.12ab) que resultan de cultivar los veinte entrenamientos anteriores. Estas incluyen vencer el poder de los māras, nunca nacer en los reinos desagradables, Bodichita firme, la capacidad de establecer a muchos seres en la iluminación perfecta y la promoción de su vasto bienestar.

(4) Por otro lado, mientras se dedican a dichos entrenamientos, los Bodisatvas necesitan conocer y eliminar cuarenta y seis defectos (IV.12cd). Estos obstáculos para familiarizarse apropiadamente con la prajñāpāramitā y realizarla consisten en tres grupos principales –veinte defectos que dependen de uno mismo (como estar distraído de diversas maneras, conceptos erróneos acerca de la prajñāpāramitā y causas para abandonar el Mahāyāna), veintitrés defectos en términos de diversas maneras en las que el maestro y el estudiante pueden ser incompatibles, y tres defectos que dependen de otras (diversas actividades de los māras).

(5) Las características definitorias del entrenamiento Mahāyāna en todos los aspectos (IV.13-31) consisten en (a) la característica del conocimiento supremo en términos de cada uno de los tres conocimientos de los Bodisatvas, que demuestra la capacidad del entrenamiento Mahāyāna para producir la realización final de la Budeidad. (b) La característica de la actividad suprema indica la capacidad de este entrenamiento para lograr el inmenso bienestar de los demás. (c) La característica de la distintividad muestra que los Śrāvakas y Pratyekabudas no poseen tales capacidades consumadas. (d) La característica de la naturaleza del entrenamiento que posee estos rasgos distintivos (a)-(c) está ejemplificada por dieciséis aspectos en términos de los tres conocimientos.

(6) El primer resultado temporal de dicho entrenamiento es el camino Mahāyāna de la acumulación, que se denomina “los factores que conducen a la liberación” (IV.32-34). En general, consiste en reunir las acumulaciones y, en particular, las cinco facultades –la habilidad en los medios para permanecer en la ausencia de signos mediante la eliminación de signos y características por medio de la confianza en las Tres Joyas; el vigor con respecto a las pāramitās; la atención plena de la Bodichita; el samādhi no conceptual; y el prajñā de conocer todos los aspectos de los fenómenos. Clasificados de otra manera, los niveles menor, medio y grande del camino de la acumulación son los cuatro fundamentos de la atención plena, los cuatro esfuerzos correctos y las cuatro ramas de los poderes milagrosos.

(7) El siguiente camino es el camino de la preparación, que representa los factores que conducen a la penetración (IV.35-37). En este capítulo, se enseñan los

cuatro niveles del calor hasta el Dharma Supremo desde la perspectiva de las actividades de los Bodisatvas durante el logro posterior (en el capítulo del conocimiento de todos los aspectos, se enseñaron desde la perspectiva de sus realizaciones en equilibrio meditativo). A lo largo de estos niveles, los objetos de enfoque son todos los seres sintientes, en los que uno se enfoca al verse a sí mismo y a todos los demás como iguales, absteniéndose del mal, permaneciendo en las pāramitās, madurando a los seres sintientes, etc. Uno también establece a otros en tales actividades y se regocija cuando lo hacen.

(8) Las personas que cultivan el entrenamiento completo en todos los aspectos son los Bodisatvas de aprendizaje irreversible (IV.38-59). Los Bodisatvas de facultades agudas logran veinte signos de ser irreversibles al alcanzar finalmente la Budeidad ya en el camino de la preparación. Los de facultades medianas alcanzan dieciséis signos de dicha irreversibilidad en el camino de la visión, que consisten en expresiones especiales de conducta física y verbal como el flujo natural de las realizaciones durante los dieciséis momentos de este camino. Los de facultades más torpes muestran ocho signos de dicha irreversibilidad en el camino de la familiarización, que son la profundidad de este camino en términos de surgimiento, cesación, talidad, etc.

(9) El entrenamiento en la realización del saṃsāra y el nirvāṇa como igualdad (IV.60) consiste en no conceptualizar estos dos de ninguna manera porque todos los fenómenos son igualmente vacíos y oníricos. Este entrenamiento es la causa del Dharmakāya.

(10) El entrenamiento en los reinos puros significa manifestar el propio reino puro de Buda, que consiste en seres puros y un entorno puro con cualidades insuperables (IV.61). Este entrenamiento es la causa del Sambhogakāya.

(11) El entrenamiento de diez niveles en la habilidad en los medios (IV.62-63) madura a los demás y es la causa de la propia actividad iluminada en este reino puro.

El entrenamiento culminante

El entrenamiento culminante, o realización clara culminante, representa las formas más elevadas de familiarización con todas las entidades, todos los caminos y todos los aspectos como seres sin naturaleza, que tienen lugar en los caminos de la preparación, la visión y la familiarización, respectivamente. En otras palabras, consiste en los diversos niveles de “experiencias de avance” y sus signos que se manifiestan en los caminos progresivos de los Bodisatvas como resultados de su cultivo del entrenamiento completo en todos los aspectos.

Los ocho puntos del entrenamiento culminante

(1) El entrenamiento culminante del nivel de calor del camino de la preparación (V.1) surge de la causa de haber cultivado el entrenamiento completo en todos los

aspectos en el camino de la acumulación. Se enseña a través de los doce signos tanto durante el estado de vigilia como en los sueños que señalan su logro.

(2) El entrenamiento culminante del nivel del pico (V.2) se enseña mediante dieciséis ejemplos que demuestran el aumento del mérito en este nivel en comparación con el nivel del calor. Estos ejemplos muestran que los Bodisatvas en el nivel del pico, al no estar separados de la ocupación mental de todos los fenómenos como si fueran sueños, se involucran en la prajñāpāramitā y lo enseñan a otros, lo cual es mucho más meritorio que los méritos en cualquiera de dichos ejemplos.

(3) El entrenamiento culminante de la disposición equilibrada (V.3) se enseña mediante la estabilidad de no retroceder hacia los caminos de los Śrāvakas o Pratyekabudas al nunca abandonar los tres conocimientos (en virtud de dedicarlos a la Budeidad) o al bienestar de los seres sintientes.

(4) El entrenamiento culminante del Dharma Supremo (V.4) se enseña por medio de la extensión inconmensurable de las dos acumulaciones de mérito y sabiduría que caracterizan el samādhi de establecerse continuamente en la triple falta de naturaleza de los tres conocimientos.

(5) El entrenamiento culminante del camino de la visión se analiza comenzando con los cuatro conjuntos de las nueve concepciones imputacionales acerca del aprehensor y lo aprehendido, que son los factores que se deben abandonar a través de la visión (V. 5-16). Los dos conjuntos de concepciones acerca de lo aprehendido se refieren a los objetos que los Bodisatvas consideran como algo en lo que hay que involucrarse (los caminos y frutos del Mahāyāna) versus los objetos de los cuales necesitan retirarse (los caminos y frutos del Hīnayāna). Los dos conjuntos de concepciones acerca del que aprehende se refieren, respectivamente, a los seres ordinarios que toman a las personas como existentes sustancialmente y a los seres nobles que las toman como existentes imputadamente. A esto le siguen discusiones acerca de las causas de la iluminación (entendiéndose por iluminación la naturaleza real del entrenamiento culminante del camino de la visión), su naturaleza y la manera de familiarizarse con ella (V. 17-21). A diferencia de las explicaciones explícitas en los sūtras sobre los remedios individuales para los cuatro conjuntos de concepciones implícitas, el AA explícitamente hace una distinción entre estos últimos, mientras que sus remedios están implícitos. Por lo tanto, el AA no da detalles de los remedios, sino que solo se refiere sumariamente al camino ininterrumpido y al camino especial (llamado “el deporte del león”) del camino de la visión (V.22-23).

(6) El entrenamiento culminante del camino de la familiarización se explica comenzando con su forma especial de entrenamiento en samādhi a través de la alternancia y el salto de varios estados meditativos, llamado “cruzar en un salto” (V.24-25). Entre los cuatro conjuntos de las nueve concepciones innatas acerca del que aprehende y lo aprehendido que deben abandonarse mediante la familiarización[4] (V. 26-34), los dos conjuntos de concepciones acerca de lo

aprehendido se refieren a lo que deben dedicarse los Bodisatvas (las enseñanzas de la prajñāpāramitā, sus cualidades y los caminos relacionados con ellas) y a lo que deben rechazar (no dedicarse mentalmente a la prajñāpāramitā y familiarizarse con ella o hacerlo de manera incorrecta). Los dos conjuntos de concepciones acerca del que aprehende se refieren a las imputaciones (meras personas) y a las meras causas de dichas imputaciones (meras apariencias). Esta sección concluye con las cualidades ilimitadas que surgen del entrenamiento culminante del camino de la familiarización (V. 35-36) y que apoyan a los Bodisatvas en este nivel, permitiéndoles convertirse rápidamente en Budas.

(7) El entrenamiento culminante del camino final ininterrumpido del camino de familiarización (V. 37-38) es el "samādhi similar al vajra" durante el último momento del décimo bhūmi, que supera los oscurecimientos más sutiles (el último remanente de la conciencia ālaya). Aquí, este entrenamiento se equipara con el conocimiento de todos los aspectos (que se manifiesta inmediatamente después de él) y se describe a través de su abundancia de mérito.

(8) Finalmente, este capítulo habla de dieciséis nociones erróneas en términos de las dos realidades que parecen ser contradictorias (V. 39-42). Estas reticencias sutiles representan los factores específicos a los que se debe renunciar durante el samādhi similar al vajra y pertenecen a su objeto de enfoque (la falta de entidades), su factor dominante (el prajñā de la atención plena) y su aspecto (todos los puntos de referencia y características apaciguados).

El entrenamiento en serie

En cuanto al entrenamiento en serie en un sentido general, es una breve descripción general de la naturaleza secuencial de todo el camino, enfatizando la estabilización progresiva de las percepciones momentáneas y culminantes en términos de todos los diferentes aspectos de los tres conocimientos. Más específicamente, se refiere a ser capaz de entrenarse en todos estos aspectos juntos de una manera secuencial muy rápida debido a la gran familiaridad que uno tiene con ellos.

Los trece puntos del entrenamiento en serie

Este entrenamiento se enseña a través de (1)-(6) la práctica de las seis pāramitās (VI.1a) de la manera de no observar las tres esferas. Esto representa la conducta (o el entrenamiento consumado), en el que el mérito es primordial.

Los seis recuerdos (VI.1b) representan el camino de la unión de la visión y la conducta (o la forma consumada de pensar) y consisten en recordar las Tres Joyas –(7) el Buda (los aspectos del conocimiento de todos los aspectos), (8) los Dharmas virtuosos, no virtuosos y neutrales, y (9) la Saṃgha de los Bodisatvas irreversibles; (10) la ética y (11) la donación como bases de las seis pāramitās; y (12) tomar a los nobles que aparecen como deidades como testigos en el camino.

La manera específica de familiarizarse con todos estos recuerdos es la falta de recuerdo y de ocupación mental.

(13) El entrenamiento en la realización de la naturaleza de la falta de entidad (VI.1c) representa el entrenamiento en la igualdad y la visión general de los trece aspectos del entrenamiento en serie, lo que significa familiarizarse principalmente con la sabiduría no conceptual.

El entrenamiento instantáneo

El entrenamiento instantáneo, o la realización clara en un solo instante, se refiere a la realización simultánea por parte de un Bodisatva de todos los aspectos de los tres conocimientos en el samādhi similar al vajra durante el último momento del décimo bhūmi, al que sigue inmediatamente el logro de la Budeidad. Este entrenamiento es la culminación natural del entrenamiento en serie, en particular debido a haber cultivado todos los pāramitās de manera secuencial. En términos de su naturaleza, el entrenamiento instantáneo no se puede dividir, pero por sus características generales, aislados o capacidades distintas, es cuádruple.

Los cuatro puntos del entrenamiento instantáneo

(1) El entrenamiento instantáneo en términos de no maduración (VII.1-2) se refiere a estar en el proceso de liberarse de las manchas más sutiles que son las impregnaciones de las tendencias negativas. Esto significa que cada fenómeno no contaminado incluye todos los demás fenómenos no contaminados infinitos. Por lo tanto, si uno solo de ellos se libera de estas manchas sutiles, todos los fenómenos no contaminados se liberarán de ellas.

(2) El entrenamiento instantáneo en términos de maduración (VII.3) se refiere a que este mismo entrenamiento está a punto de convertirse en sabiduría de Buda después de liberarse de dichas impregnaciones. Esto significa que, en un solo instante, la sabiduría experimentada personalmente amanece como la verdadera naturaleza madura de la prajñāpāramitā, que supera incluso las manchas más sutiles. La inseparabilidad de sujeto y objeto en este punto representa el conocimiento de todos los aspectos.

(3) El entrenamiento instantáneo en términos de la falta de características (VII.4) significa que, al permanecer en la percepción de que todos los fenómenos surgen de manera onírica, el conocimiento de todos los aspectos se manifiesta en un solo instante de descubrir la falta de características de estos fenómenos que se originan de manera dependiente.

(4) El entrenamiento instantáneo en términos de no dualidad (VII.5) significa que, al despertar de la ignorancia similar al sueño, los fenómenos ya no se ven como la dualidad de aprehensor y aprehendido. De este modo, la verdadera realidad de la pureza de la mente no dual se ve en un solo instante.

El Dharmakāya

El último tema analiza la fruto final de los cuatro entrenamientos –la Budeidad– como los tres (o cuatro) kāyas y su actividad iluminada. El Budakāya primario es el Dharmakāya. En términos de su naturaleza y pureza, se lo conoce como svābhāvikakāya; en términos de su disfrute del Dharma del Mahāyāna, como sāmbhogikakaya; y en términos de su manifestación en todo tipo de formas puras e impuras en varios reinos, como nairmāṇikakāya.

Los cuatro puntos del Dharmakāya

(1) El svābhāvikakāya (VIII.1-11) se refiere a la pureza doble –el Dharmadhātu es primordialmente puro y también se ha liberado de todas las manchas adventicias. Esto incluye el logro de los veintiún conjuntos de cualidades no contaminadas, que explican la actividad omnipresente y permanente de un Buda para el vasto e inagotable bienestar de todos los seres sintientes.

(2) El sāmbhogikakāya (VIII.12-32) siempre está dotado de las cinco certezas en términos de cuerpo, reino, séquito, enseñanza del Mahāyāna y tiempo. En el AA, se describe a través de las treinta y dos marcas principales y las ochenta marcas menores, incluidas sus causas en el camino.

(3) El nairmāṇikakāya (VIII.33) es de tres tipos –(a) nairmāṇikakāyas artísticos (grandes artistas, científicos, sanadores, etc.); (b) nairmāṇikakāyas encarnados (cualquier manifestación animada o inanimada de los Budas para el bienestar de los seres); y (c) nairmāṇikakāyas supremos que muestran las doce acciones de un Buda (como Buda Śākayamuni). Aunque todas estas manifestaciones del nairmāṇikakāya surgen y cesan en gran variedad, el continuo de su actividad común representa una corriente ininterrumpida mientras dura el saṃsāra.

(4) La actividad iluminada sin esfuerzo y no conceptual de la Budeidad (VIII.34-40) depende de la condición dominante del Dharmakāya de sabiduría. En resumen, consta de los veintisiete aspectos de establecer seres en soporte del camino, el camino mismo y el fruto de este camino.[5]

Los dos últimos versos del AA resumen respectivamente los ocho temas en seis (tomando los tres conocimientos como un punto) y tres (tomando los tres conocimientos y los cuatro entrenamientos como un punto, respectivamente).

Traducción:

UNA ACLARACIÓN CONCISA DEL *ABHISAMAYĀLAṂKĀRA*

(Temas del Cuatro al Ocho)

El Cuarto Capítulo, sobre el Entrenamiento Completo en Todos los Aspectos

2.3.1.2.2. Los cuatro entrenamientos (los medios)
Este tiene cuatro partes:

1) El entrenamiento completo en todos los aspectos (familiarizarse con los aspectos de los tres conocimientos de manera combinada)[6]
2) El entrenamiento culminante (la consumación de eso)
3) El entrenamiento en serie (familiarizarse con estos [aspectos] de manera secuencial)
4) El entrenamiento instantáneo (familiarizarse con estos [aspectos] de manera simultánea)

2.3.1.2.2.1. El entrenamiento completo en todos los aspectos (familiarizarse con los aspectos de los tres conocimientos de manera combinada)
Este tiene dos partes:

1) Presentando la conexión
2) Explicación detallada de las realizaciones claras

2.3.1.2.2.1.1. Presentando la conexión

Siguiendo las instrucciones sobre los nueve Dharmas que definen el conocimiento de las entidades, se explican los cuatro entrenamientos. En los tres primeros capítulos, para comprender los tres conocimientos a través de sus características definitorias, se enseñaron principalmente definiéndolos en términos de sus causas, objetos, naturalezas, factores a los que hay que renunciar, si son remedios, etc. Sin embargo, aunque hay algunas afirmaciones sobre los aspectos de los caminos de la visión, la familiarización, etc. [en estos capítulos], son solo parciales. Por lo tanto, {79a} para superar el factor antagónico [de los tres conocimientos] –el apego a las características– y comprender su triple falta de surgimiento, estos capítulos [sobre los cuatro entrenamientos] enseñan la familiarización con todos los aspectos de los tres conocimientos sin excepción en la manera en que son remedios. Si el término "entrenamiento completo en todos los aspectos" se usa en un sentido más amplio, se aplica a los cuatro entrenamientos porque son iguales en términos de familiarización con los 173 aspectos [de los tres conocimientos].[7] Con respecto

a un solo factor dado que debe abandonarse, los primeros tres entrenamientos surgen de manera alternada. [Para alcanzar el dominio sobre los remedios, comenzando con] el camino de la acumulación, uno cultiva [el entrenamiento completo en] todos los aspectos [como el comienzo del] remedio invalidante de los factores que se deben abandonar a través de la visión. El entrenamiento culminante [tiene lugar en la manera de haber alcanzado el dominio sobre el remedio. Su comienzo] en el camino de la preparación representa la parte que es el remedio de abandono [de los factores que se deben abandonar a través de la visión]. El entrenamiento en serie [se emprende para alcanzar la estabilidad en el dominio sobre el remedio. Comienza] durante el logro posterior [del equilibrio meditativo del nivel de calor del camino de la preparación], que precedió a este [entrenamiento culminante, y] representa el remedio de distanciamiento. [El mismo camino alternativo se aplica para los caminos de la visión y la familiarización] El remedio sustentador –el camino de la liberación– no se enseña aquí.[8] De entre estos [tres entrenamientos], el que se enseña primero es el entrenamiento completo en todos los aspectos –familiarizarse [con estos aspectos] para obtener dominio [experiencial] sobre la realización [previa] de los tres conocimientos a través del estudio y la reflexión. Este es el significado de la enseñanza de Subhūti: "Esta madre es la pāramitā de lo que no es..."[9]

2.3.1.2.2.1.2. Explicación detallada de las realizaciones claras

Esta tiene dos partes:

1) La presentación general del entrenamiento
2) Instrucción sobre el entrenamiento completo en todos los aspectos propios

2.3.1.2.2.1.2.1. Presentación general del entrenamiento

Tiene cuatro partes:

1) Los aspectos con los que hay que familiarizarse
2) Las personas que se familiarizan
3) La naturaleza del entrenamiento
4) Los factores preliminares del entrenamiento

2.3.1.2.2.1.2.1.1. Los aspectos con los que hay que familiarizarse

Tiene dos partes:

1) Breve introducción
2) Explicación detallada

2.3.1.2.2.1.2.1.1. Breve introducción

Tiene dos partes:

1) [Tema] general
2) (Significado del] texto

2.3.1.2.2.1.2.1.1.1.1. Tema general

Los “aspectos” en este contexto se refieren a los aspectos en la doble división de objetos de enfoque y aspectos. Aunque la prajñāpāramitā está libre de surgimiento, permanencia y cesación, en términos de las maneras de familiarizarse con esto, los objetos de enfoque son lo que se expresa como “los tres [tipos de] no surgimiento” [de los tres conocimientos]. En cuanto a los aspectos, {79b} hay dos [tipos]: Los aspectos de lo aparente –(tales como la conciencia que aparece como los aspectos que [parecen] objetos externos) y los aspectos de lo último. [Estos últimos] no aparecen como los aspectos del surgimiento, cesación, etc. de objetos externos erróneos, sino que su propia naturaleza es auto-conciencia y aparecen en la forma de luminosidad. De entre estos, aquí, [se explican] los últimos. Aunque los objetos y aspectos focales son en última instancia de la misma naturaleza, se explican como aspectos desde el punto de vista de volverse cada vez más luminosos a través de la progresión de liberarse de las manchas adventicias. Por lo tanto, los aspectos de los tres conocimientos que son los objetos de familiarización en [el nivel de] la participación a través de la aspiración y los aspectos del conocimiento de todos los aspectos que son los objetos de familiarización en los caminos del entrenamiento no son aspectos reales, sino simplemente similares en tipo. Aun así, el entrenamiento en familiarizarse con ellos es el que cumple con esta definición en todos los aspectos. Uno puede pensar aquí que existe la posibilidad de un camino Mahāyāna de familiarización en el que uno se familiariza con la falta de identidad de la persona[10] a través de la familiarización con los aspectos del conocimiento de las entidades. [Sin embargo,] este [último] tiene las características de considerar [las cuatro realidades] como [sus dieciséis aspectos,] como la impermanencia. Por lo tanto, los Bodisatvas no se familiarizan deliberadamente con estos, sino que, a través de su familiarización con el no surgimiento de entidades, [realizan la falta de identidad de la persona en la manera en que] las [realizaciones] inferiores se incorporan a las superiores, tal como la realización de la falta de identidad de la persona está implícitamente presente si se realiza la falta de identidad de los fenómenos.[11]

2.3.1.2.2.1.2.1.1.1.2. Significado del texto

> **Las instancias específicas de las entidades que conocen**
> **representan la característica definitoria de los “aspectos.”**
> **En virtud de los tres tipos de omnisciencia,**
> **se afirma que son tres tipos. [IV.1]**

Las instancias específicas que surgen individualmente de las percepciones de conocer las entidades a conocer (los tres tipos de no surgimiento) de una manera directa o aproximadamente concordante representan la característica definitoria de los “aspectos.” Si se divide en general, se dice: “En virtud de los tres tipos de

omnisciencia, se afirma que son tres tipos [con respecto a los tres conocimientos]."[12]

2.3.1.2.2.1.2.1.1.2. Explicación detallada

Esto tiene tres partes:

1) Los veintisiete aspectos del conocimiento de las entidades
2) Los treinta y seis aspectos del conocimiento del camino
3) Los 110 aspectos del conocimiento de todos los aspectos

2.3.1.2.2.1.2.1.1.2.1. Los veintisiete aspectos del conocimiento de las entidades

> **Comenzando con el aspecto de la no existencia**
> **hasta el aspecto de la inmovilidad,**
> **se enseñan cuatro para cada una de las realidades**
> **y quince de ellos para el camino. [IV.2]**

Si cada uno de estos [tres conjuntos de aspectos de los tres conocimientos] se subdividen, [los veintisiete aspectos del conocimiento de las entidades], comenzando con el aspecto de la no existencia hasta el aspecto de la inmovilidad, {80a} se enseñan como cuatro aspectos de enfocarse en cada una de las primeras tres realidades, respectivamente, y (los restantes] quince de estos aspectos se enfocan en la realidad del camino. Los sūtras dicen:

> Subhūti, la madre es la pāramitā de lo que no es existente porque el espacio no es existente.[13]

De entre estos, los cuatro aspectos de enfocarse en la realidad del sufrimiento son (1) no existir como una entidad permanente [como el espacio]; (2) los fenómenos *no surgen*; (3) *estar libre* de un yo; y (4) *no ser aplastado* debido a ser inobservable. Los cuatro [aspectos] de la realidad del origen [del sufrimiento] son (5) *ser sin permanencia* debido a no ser una base producida; (6) *[ser como] el espacio* debido a que las aflicciones carecen de surgimiento y cesación; (7) *ser inexpresable* a través de palabras debido a que está libre de examen y análisis; (8) *estar sin* los cuatro skandhas del *nombre*. Los cuatro [aspectos] de la realidad de la cesación son (9) *no ir* a alguna parte y no ser algo que se pueda alcanzar por haber ido [a alguna parte]; (10) *nada que se elimine* de nuevo ya que [las aflicciones] son paz primordial; (11) *ser inagotable* en virtud de ser la naturaleza de los fenómenos; y (12) *no surgir* en virtud de no estar establecida primordialmente. [En el orden debido,] estos [doce corresponden a] las características, como la impermanencia, que se establecen en el abhidharma.

De entre los quince aspectos de la realidad del camino, los cuatro siguientes son los aspectos de enfocarse en el camino no contaminado como el remedio para las

aflicciones –(13) *no habiendo agente* que alcance el fruto; (14) *no habiendo conocedor* ya que no hay yo; (15) *no habiendo transición* en términos de adopción y rechazo; y (16) *no habiendo sometimiento* de factores que se deben abandonar que son naturalmente vacíos. Estos [corresponden a] las cuatro características (tales como el camino) [de la realidad del camino en el abhidharma]. Los [aspectos anteriores] enseñan que [los Bodisatvas] se enfocan en las cuatro realidades de acuerdo con el camino de los discípulos, [es decir, los Śrāvakas,] y que los aspectos mentales [de los primeros] son superiores a los [de los últimos].

Después de eso, de acuerdo con los Pratyekabudas, {80b} [los Bodisatvas] se enfocan en el camino que es el remedio para las concepciones sobre lo aprehendido, que es doble. (a) Los cinco aspectos de enfocarse [en el camino] durante el logro posterior [contaminado] son los aspectos de (17) que lo aprehendido no tiene naturaleza, *como un sueño*; (18) que no surge de una causa real, *como* una reverberación o *un eco*; (19) que su mero aspecto es incesante, *como una ilusión óptica* o una sombra; (20) siendo paz primordial, *como un espejismo*; (21) siendo naturalmente puro, *como una ilusión*. (b) Los seis aspectos de enfocarse [en el camino] durante el equilibrio meditativo no contaminado son los aspectos de (22) *no habiendo fenómenos afligidos* que rechazar; (23) *no habiendo entidades purificadas* que adoptar; (24) luminosidad –no tener *ninguna* base para *ser contaminada* por las tendencias latentes de estas [aflicciones]; (25) *no habiendo puntos de referencia* de ninguna división, como la forma; (26) en consecuencia, *no habiendo ninguna presunción* acerca de [la propia] realización;[14] (27) *siendo inamovible* ya que no hay absolutamente ningún deterioro al aprehender algo como no vacío.[15]

También estos aspectos mentales de los Bodisatvas son superiores a [los de] los Pratyekabudas. En cuanto a las concepciones, existen dos porciones –(1) imputacionales e (2) innatas.[16] Las primeras son dobles –(1a) las concepciones que aprehenden [mediante la combinación] los términos y sus referentes y se aferran a la dualidad de aprehensor y aprehendido y (1b) la falsa imaginación de apariencias dualistas. En el orden debido, éstas oscurecen las dos purezas y representan factores a los que hay que renunciar mediante la visión y la familiarización, respectivamente, en el Mahāyāna. (2) Las últimas [concepciones] consisten en (2a) las reales [innatas] y (2b) sus tendencias latentes, que llevan el nombre de "impregnaciones de tendencias negativas." Al dividir (2) en términos de ser aquellos que oscurecen la visión de [las sabidurías de] la talidad y la variedad, respectivamente, representan [los oscurecimientos del] apego [durante el equilibrio meditativo] y la obstrucción [durante el logro posterior].[17] En el orden debido, estos se abandonan a través de las dos sabidurías del equilibrio meditativo y el logro posterior del final del continuum. Los Pratyekabudas no son capaces de renunciar a las [concepciones innatas], sino que renuncian meramente al apego a lo aprehendido imputado en términos de aprehensor y aprehendido siendo diferentes en sustancia. {81a} Porque ellos renuncian al apego a lo que aparecen como

referentes como si fueran referentes externos reales durante el logro posterior del camino de familiarización y [renuncian] al apego a estas apariencias como si fueran de la naturaleza de la conciencia durante el equilibrio meditativo [de este camino].[18]

2.3.1.2.2.1.2.1.1.2.2. Los treinta y seis aspectos del conocimiento del camino

> **En términos de la causa, el camino, el sufrimiento,**
> **y la cesación, en el orden debido,**
> **se dice que son ocho, siete,**
> **cinco y dieciséis. [IV.3]**

En virtud de enfocarse en términos de las realidades del origen del sufrimiento (la causa), el camino, el sufrimiento y la cesación, en el orden debido, los aspectos de realizarlos se dice que son ocho, siete, cinco y dieciséis. Los sūtras dicen:

> ... porque el deseo es inobservable...[19]

Entre estos, los ocho aspectos de enfocarse en la realidad del origen son los siguientes: Los remedios para su triple aspecto "causa"[20] (que consiste en esforzarse por los objetos, aferrarse al deseo y querer renacer) son los tres aspectos de (1) *estar libre de deseos*, (2) *no permanecer* en virtud de no esforzarse, y (3) *paz* de características. Los remedios para los tres venenos como el triple [aspecto] "origen" son (4)-(6) las tres [clases de] carencia de los tres venenos [*falta de codicia, odio y embotamiento*]. El remedio para el origen de las apariencias dualistas (el único [aspecto] "surgimiento") es (7) el único [aspecto de la] *disminución* de la causa *de las aflicciones* –aferrarse a la dualidad. El remedio para el apego a los seres sintientes –las opiniones acerca de una personalidad real (el único [aspecto] "condición")– es (8) el único [aspecto de comprender] la *falta de seres sintientes.*

[Entre] los siete [aspectos] del camino, (9) *ser inmensurable* y (10) *estar desconectado de los dos extremos* representa el "camino" que abre la oportunidad para que todos los seres sintientes progresen hacia la iluminación debido a que se los desconecta de los dos extremos [del saṃsāra y el nirvāṇa unilateral] a través de el prajñā y la compasión. (11) *No ser diferente* y (12) *no aferrarse a la superioridad* se refiere a la "adecuación" de comprender que todos los fenómenos no son diferentes porque no hay apego a los caminos de los Śrāvakas y Pratyekabudas que son superiores. (13) *La no conceptualización* y (14) el *ser inevaluable* se refiere al "logro" de no conceptualizar los dos [tipos de] identidad porque la naturaleza de los fenómenos es no evaluable a través de la mente. {81b} (15) *La falta de apego* significa realizar los fenómenos bajo la "adecuación" como si fueran similares al espacio. Para esto, no se expone ninguna justificación.

Los cinco [aspectos] del sufrimiento son sus cuatro características específicas (16) "*impermanencia*", (17) "*sufrimiento*", (18) "*estar vacío*" y (19) "*sin identidad*", así como (20) su característica general de *no* ver estas como ninguna [*característica*].

[Entre] los dieciséis [aspectos] de la cesación, las tres realizaciones de (21) las [facultades sensoriales] *internas*, (22) los [objetos] *externos*, y (23) *ambos* como *siendo vacuidad* se refieren al [aspecto] "cesación." Las ocho realizaciones de (24) *la vacuidad*, (25) *lo grande*, (26) *lo último*, (27) *los fenómenos condicionados*, (28) *los fenómenos incondicionados,* (29) *lo que está más allá de los extremos,* (30) *lo que no tiene principio ni fin,* [y (31) *lo que no es rechazado*] *como siendo vacuidad* se refieren a [el aspecto] "paz." La única realización de (32) *la naturaleza primordial* como *siendo vacuidad* se refiere a [el aspecto] "excelencia." Las tres realizaciones de (33) *todos los fenómenos*, (34) *los fenómenos específicamente caracterizados,* y (35) *lo inobservable* como *siendo vacuidad* se refieren a la manera de la "liberación final." La única realización de (36) *la naturaleza de las no-entidades* como *siendo vacuidad* se refiere a la "liberación final." Porque, en virtud de que estos [dieciséis] aspectos de la sabiduría están libres de aferrarse a sus [dieciséis objetos] correspondientes, los realizan como siendo vacuidad. Estos [aspectos] son los remedios para las concepciones acerca del aprehensor.[21]

2.3.1.2.2.1.2.1.1.2.3. Los 110 aspectos del conocimiento de todos los aspectos

Comenzando con los fundamentos de la atención plena
y terminando con los aspectos de la Budeidad,
en concordancia aproximada con la realidad del camino, [IV.4ac]

Los aspectos de la realización de la verdad de las realidades en los flujos mentales de [los tres tipos de] personas nobles en el camino enseñan los aspectos reales del conocimiento de las entidades y el conocimiento del camino y los aspectos aproximadamente concordantes del conocimiento de todos los aspectos. Dentro del alcance del conocimiento de que todos los aspectos son sin surgimiento, también se incluyen los conocimientos de que las entidades y el camino son sin surgimiento. Es en términos de esto [que las siguientes líneas dicen:]

y distinguidos a través de la triple omnisciencia [IV.4d]

de discípulos, Bodisatvas, {82a}
y Budas, en el orden debido,
se afirma que son treinta y siete,
treinta y cuatro, y treinta y nueve. [IV.5]

Los sūtras dicen:

> ... porque el cuerpo, los sentimientos, la mente y los fenómenos son inobservables[22]

Quizás te preguntes: "Pero, ¿no es esto una repetición de las explicaciones anteriores sobre los aspectos de [los conocimientos de] las entidades y el camino?" No hay fallo alguno, ya que las explicaciones anteriores [se dieron] en términos [del alcance limitado de estos aspectos en] los flujos mentales de los propios Bodisatvas, mientras que aquí [estos aspectos] se presentan a través de la mente de un Buda que los posee, [con su naturaleza siendo omniabarcante]. O, arriba, se [explicaron] por medio de sus características, emparejándolas con la naturaleza básica de las cuatro realidades, mientras que aquí se presentan por medio de la práctica del camino.[23]

Esto tiene tres partes:

1) [Explicación] de los treinta y siete aspectos que son comunes con el conocimiento de las entidades
2) [Explicación] de los treinta y cuatro aspectos que son comunes con el conocimiento del camino
3) Explicación de los treinta y nueve aspectos poco comunes del conocimiento de todos los aspectos[24]

1) Explicación de los treinta y siete aspectos que son comunes con el conocimiento de las entidades

Esto tiene siete partes:

a) El camino de examinar las entidades
b) El camino que surge del esfuerzo
c) El camino del entrenamiento en el samādhi[25]
d) El camino de prepararse para la realización clara
e) El camino de conectarse con la realización clara
f) El camino de realizar claramente las realidades
g) El camino que conduce a la liberación final pura

1a) [El camino de examinar las entidades] consiste en los [cuatro] fundamentos de la atención plena de (1) el cuerpo (el soporte para el apego a un yo); (2) los sentimientos (el soporte para el apego a los disfrutes de este yo); (3) la mente (el soporte para aprehender las cosas de este yo) y los factores mentales (los soportes para aprehender el yo como afligido y purificado); y (4) los fenómenos [virtuosos y no virtuosos], tales como la confianza y el apego. A través del prajñā [uno es consciente de ellos] como siendo, en el orden debido, impuros, sufrientes, impermanentes y sin identidad. En términos del cuerpo, uno se familiariza con el interior (las cinco facultades sensoriales), el exterior (sus objetos), y el que es ambos (los órganos sensoriales) como siendo impuro, tal como un cuerpo en un

cementerio (su característica específica), {82b} y siendo sin naturaleza (su característica general). Los sentimientos, las mentes y los fenómenos que se centran en estos tres [aspectos del] cuerpo y surgen de ellos también son triples en virtud de esta división corporal. La manera de familiarizarse [con ellos en términos de sus características generales y específicas] corresponde a la anterior.

1b) En virtud de haberse familiarizado con esto, [sigue el camino que surge del esfuerzo]. Uno produce vigor para (5) renunciar a cualquier no virtud que [ya] haya surgido; (6) no dar lugar a ninguna que aún no haya surgido; (7) aumentar las virtudes que han surgido; y (8) dar lugar a aquellas que aún no han surgido. Con respecto a cada una, primero, a través del esfuerzo de desear realizarlas, uno hace esfuerzos en la calma mental y la visión superior. ¿Cómo se produce el vigor como remedio para la debilidad y la agitación? Uno lo cultiva por medio de recoger la mente a través del prajñā y asentarla en ella a través de la calma mental. En cuanto a la "virtud" y la "no virtud", los [sutras] madre dicen que se refieren a la no ocupación mental y el compromiso, respectivamente.

1c) En virtud de haberse familiarizado con esto, surge una mente concentrada, que consiste en (9) el samādhi basado en el esfuerzo de la aplicación devota; (10) el samādhi basado en el vigor de la aplicación constante; (11) el samādhi basado en la mente que ha alcanzado el samādhi antes; y (12) el samādhi basado en el análisis de los fenómenos a través del prajñā. Una vez que esta [mente concentrada] ha surgido, uno también alcanza poderes milagrosos. [Hay] cinco defectos en este (entrenamiento en samādhi] –pereza; olvidar las instrucciones; embotamiento y agitación; no aplicar la mente debido a que estos [(–embotamiento y agitación–] se han calmado; aplicar la mente en la forma de ser discursivo debido a que estos [dos] no se han calmado.[26] Los remedios para la pereza consisten en cultivar los cuatro samādhis de esfuerzo, vigor, confianza y flexibilidad. Los cuatro remedios para los cuatro [defectos] restantes son el recuerdo, la alerta, la aplicación y la ecuanimidad de asentar naturalmente la mente. De este modo, uno cultiva las ocho aplicaciones que renuncian a [los cinco defectos]. Estos tres {83a} [caminos (1a–1c)] se cultivan principalmente comenzando por los caminos menor, medio y mayor de acumulación, respectivamente.

1d) En virtud de haberse familiarizado con esto, [en el camino de preparación para la realización clara uno desarrolla] (13) la confianza de tener fe en la iluminación; (14) el vigor de aplicarse a la conducta de los Bodisatvas; (15) la atención de no olvidar los objetos de enfoque de uno; (16) el samādhi de la mente que no es discursiva; y (17) el prajñā de los fenómenos discriminatorios. Progresivamente, uno gana poder sobre ellos a través de los respectivos precedentes. Esto significa que uno, [en el orden debido,] se familiariza con las [cuatro] realidades de la manera de tener confianza en ellas; siendo así entusiasta por realizarlas; no

olvidándolas después de haberlas realizado; morando unidireccionalmente en lo que no se olvida; y estando seguro de su significado.

1e) En virtud de haberse familiarizado con esto, [en el camino de la conexión con la realización clara] se superan los cinco factores antagónicos de falta de confianza, pereza, olvido, distracción y embotamiento, y (18)-(22) las cinco facultades se vuelven muy poderosas. La manera de familiarizarse es como antes. Estos dos [conjuntos de facultades y poderes] se cultivan comenzando en [los niveles de] calor y pico y en [los niveles de] preparación y Dharma Supremo [del camino de preparación, respectivamente]."[27]

1f) En virtud de haberse familiarizado con esto, [en el camino de la realización clara de las cuatro realidades uno practica las siete ramas de la iluminación]–(23) la atención correcta de no olvidar la naturaleza básica; (24) el prajñā que discrimina completamente los fenómenos y supera las concepciones; (25) el vigor que logra rápidamente los conocimientos sobrenaturales; (26) la alegría que satisface el cuerpo y la mente a través del aumento de la iluminación del Dharma; (27) la flexibilidad de alcanzar la dicha de un cuerpo y una mente funcionales; (28) el samādhi concentrado en el que surge la abundancia de sabiduría; y (29) la ecuanimidad que es la sabiduría no conceptual. Estas representan las [cinco] ramas, como la matriz de la iluminación. [La rama de] la matriz de la iluminación es la atención plena; [la rama de la] naturaleza de la iluminación es el análisis minucioso de los fenómenos; [la rama de] la liberación final es el vigor; [la rama de su] beneficio es la alegría; y la rama de la ausencia de aflicción consiste en las [tres] restantes. En cada una de ellas uno se centra en las cuatro realidades y luego se familiariza con estas [realidades] como lo que se debe entender, {83b} lo que se debe abandonar, lo que se debe manifestar y lo que se debe confiar en el flujo mental, respectivamente.

1g) En virtud de haberse familiarizado con esto, surge [el camino que conduce a la liberación final pura, el óctuple camino de los nobles].[28] Consiste en] (30) la visión correcta de comprender la naturaleza básica, tal como es; (31) a través del poder de eso, los pensamientos [correctos] de entender los significados de las colecciones de sūtras, etc.; (32) el habla [correcta] de las acciones verbales puras; (33) los objetivos [correctos] de la acción –acciones físicas puras; (34) el sustento [correcto] que está puro de adulación verbal, pretensión física, etc.; (35) el esfuerzo [correcto] de no cansarse de renunciar a los oscurecimientos cognitivos durante mucho tiempo; (36) la atención [correcta] como remedio para el embotamiento y la agitación; y (37) el samādhi [correcto] como remedio para los oscurecimientos de la absorción meditativa que oscurecen los conocimientos sobrenaturales, etc. Estas representan las ramas del camino de los nobles, como la delimitación. Esto significa que la visión [correcta] delimita la realización[29] del camino de la visión. El pensamiento y el habla [correctos] hacen que los demás

comprendan. La tríada del habla [correcta], los objetivos de la acción y el sustento infunden confianza en la visión, la ética y la reducción de las necesidades, respectivamente. Las tres restantes forman la rama del remedio. La manera de familiarizarse con ellas es como con las ramas de la iluminación y esta familiarización [tiene lugar] a partir del segundo bhūmi en adelante.

2) Explicación de los treinta y cuatro aspectos que son comunes con el conocimiento del camino
Esto tiene seis partes:

a) El camino de los remedios
b) El camino de la manifestación[30]
c) El camino de la morada dichosa en medio de los fenómenos visibles
d) El camino supramundano
e) El camino de la renuncia
f) El camino de la Budeidad

2a) [El camino de los remedios] consiste en los tres samādhis de (1) vacuidad, (2) ausencia de deseos y (3) ausencia de signos que se centran en los tres objetos que representan los dos tipos de identidad, los cinco skandhas como base de estas dos identidades y el hundimiento de esta base, respectivamente. La causa de la ausencia de deseos es familiarizarse con que todo lo condicionado es impermanente y que todas las concepciones son sufrimiento; {84a} la causa de la vacuidad es familiarizarse con la ausencia de identidad; y la causa de la ausencia de signos es familiarizarse con el nirvāṇa como [todas] las concepciones en completa paz. Estas [tres puertas] también incluyen [los dieciséis] aspectos de las cuatro realidades –la primera puerta [incluye los aspectos de] estar vacío y sin identidad; la segunda puerta, la impermanencia, el sufrimiento y [todos los aspectos] del origen del sufrimiento; y la tercera puerta, los ocho [aspectos] de la cesación y el camino.[31]

2b) [El camino de la manifestación consiste en las tres primeras de las ocho liberaciones.) (4) Mirar la forma a través de lo que posee forma significa manifestar todo tipo de formas [externas] del contenedor y su contenido, ya sean grandes, pequeñas, hermosas o feas, etc., sin estar libre del apego a la propia forma, o, incluso si uno está libre de ella, sin que la noción [de forma] sea eliminada. (5) Mirar la forma a través de lo que no tiene forma significa manifestar formas externas como antes a través de estar libre del apego a la propia forma, o, incluso si uno no está libre de ella, con la noción [de forma] siendo eliminada (estas dos son las puertas que liberan de los oscurecimientos de la manifestación). (6) [La liberación de las nociones de] belleza específica significa que, de entre tres [cosas], como un jarrón de cobre, uno de plata y uno de oro, (a) uno se enfoca en el jarrón de plata y lo considera bello y feo en dependencia de [cada una de] las otras dos; (b) uno lo ve como si estuviera conectado con las otras dos; y (c) asimismo ve [la noción de] ser feo estando relacionada con [la noción de] ser bello.[32] Esto se

aplica de la misma manera a todos los fenómenos y representa la liberación de los oscurecimientos de desear manifestar solo formas bellas y desagradar manifestar formas feas.

2c) [El camino de permanecer dichosamente en medio de los fenómenos visibles consiste en las cinco liberaciones restantes, que son] (7)-(10) las cuatro [absorciones] sin forma y (11) la absorción meditativa de la cesación de las mentes [primarias] y los factores mentales. [Las cuatro primeras representan las liberaciones de] los anhelos de saborear estos respectivos niveles [de absorción meditativa] y [la última es] la liberación de los sentimientos y la discriminación.[33] Si añadimos las tres [liberaciones] anteriores a estas, {84b} se forman las ocho liberaciones. En el sistema del Mahāyāna, el soporte físico para alcanzarlas por primera vez es humano, mientras que sostener una ya surgida [entre estas liberaciones] también es posible en soportes dentro del reino de la forma. El soporte mental es el mismo [en ambos casos] –apoyándose en la forma más alta del cuarto dhyāna.

2d) [El camino supramundano] consta de las nueve absorciones meditativas de permanencia progresiva: (12)-(15) los cuatro dhyānas; (16)-(19) las cuatro [absorciones] sin forma; y (20) la absorción meditativa de la cesación. Las primeras ocho son los soportes del camino supramundano. La última [se presenta como] el camino supramundano en virtud de ser su logro subsiguiente, o en términos de ser su naturaleza. La diferencia entre las absorciones meditativas [(16) (20)] y [estas mismas absorciones en el contexto de las ocho] liberaciones radica en que son los caminos ininterrumpidos y los caminos de la liberación, respectivamente.

2e) (El camino de la renuncia] consiste en (21)-(24) las cuatro disposiciones del camino de la visión.[34]

2f) [El camino de la Budeidad] consiste en (25)-(34) las diez pāramitās.
La explicación [particular] de la absorción meditativa de la cesación en este contexto tiene dos partes:
a) El sistema del Hīnayāna
b) El sistema del Mahāyāna

2fa) El sistema del Hīnayāna tiene dos partes:
1) Soportes
2) Naturaleza

2fa1) Los soportes físicos son los anteriores.[35] En cuanto a los soportes mentales, el soporte para entrar [en esta absorción meditativa] es la Cima de la Existencia porque su flujo [muy sutil] de mentes y factores mentales es fácil de detener. Cuando uno se eleva [de la absorción meditativa de la cesación, este ascenso] se basa en [un soporte mental que es] o bien la [forma pura de la] Cima de la Existencia o la Nada Absoluta (no contaminada).

2fa2) Como los sentimientos y las discriminaciones son burdos, al eliminarlos se detienen las mentes y los factores mentales dentro del cuerpo. Se afirma que esto es una formación virtuosa y no asociada. Uno se involucra en ella mientras sea impulsado [hacia ella] a través de las fuerzas motivadoras ya sea de los [que no retornan] que presencian con el cuerpo o de los arhats que están liberados en virtud de los aspectos de ambos [prajñā y samādhi].

2fb) El sistema del Mahāyāna tiene dos partes:
1) Común
2) Poco común

2fb1) La [absorción meditativa de la cesación] común es la mera cesación de los sentimientos y la discriminación; concuerda con la de los Śrāvakas, y los Bodisatvas no moran en ella durante más de siete días.[36] {85a}

2fb2) El [sistema] poco común tiene dos partes:
a) El [sistema] Madhyamaka
b) El sistema [Mero] Mentalista

2fb2a) En el primero, se enseña que [la absorción meditativa de la cesación] se alcanza a partir del sexto bhūmi. En el séptimo bhūmi, [los Bodisatvas] pueden entrar en él y elevarse [de él en un solo momento] por sí mismos. En el octavo bhūmi, puesto que no hay apego a las características ni siquiera durante el logro posterior, cuando surgen [de él], deben ser elevadas por los Budas. [Esta absorción meditativa de la cesación] consiste en que las características y los puntos de referencia han sido puestos a su fin dentro de la talidad a través de la prajñāpāramitā.

2fb2b) En el sistema de los Meros Mentalistas, en términos de aquellos estudiantes que no han pasado previamente por caminos inferiores, [la absorción meditativa de la cesación] existe desde el logro posterior del camino de la visión en adelante y consiste en que las siete colecciones [de conciencia] han sido puestas a su fin dentro de la conciencia ālaya a través de la sabiduría. Aunque la sabiduría no es la naturaleza propia de esta [absorción], la sabiduría existe [en ella] de manera ininterrumpida. En términos de los no estudiantes, consiste en la sabiduría de Buda de que todas las manchas adventicias han cesado dentro de la sabiduría ālaya, y no hay surgimiento a partir de eso. En el *[Abhisamay]ālaṃkāra* aquí, [la absorción meditativa de la cesación] debe afirmarse de acuerdo con ambos sistemas de Madhyamaka y Mero Mentalismo.[37]

3) Explicación de los treinta y nueve aspectos poco comunes del conocimiento de todos los aspectos
Esto tiene siete partes, que son los aspectos de
a) Los diez poderes
b) Las cuatro intrepideces

c) Las cuatro conciencias discriminativas
d) Las dieciocho cualidades únicas
e) La talidad
f) El surgimiento por sí mismo
g) La Budeidad

3a) [Los diez poderes] consisten en conocer (1) qué es el caso (como las posesiones que surgen de la generosidad) y qué no es el caso (su surgimiento de la avaricia); (2) todos los procesos sin excepción de los resultados de la maduración [que surgen de] las acciones contaminadas; (3) las diversas inclinaciones distintas de los seres sintientes; (4) [todas] las muchas [maneras en que] los reinos mundanos[38] llegan a existir y perecen, así como su respectiva superioridad e inferioridad; {85b} (5) las facultades [de los seres] (como la confianza) como superiores (aguda) o no superiores (torpe y mediana); (6) los caminos por los cuales proceder a los tres tipos de iluminación; (7) los fenómenos afligidos (como saborear los oscurecimientos de la absorción meditativa) y los fenómenos purificados (la falta de características conectadas a estas [absorciones meditativas] y surgir [de ellas] de manera oportuna); (8) el recuerdo de los estados pasados de innumerables vidas de uno mismo y de otros [y así guiarlos en los diversos yānas); (9) la manera de las muertes, transiciones y renacimientos de todos los seres sintientes; y (10) la terminación de las contaminaciones de los dos oscurecimientos. Entre ellos, el primero posee el poder de vencer a los māras que engañan a uno acerca de los medios para [alcanzar] los reinos superiores; el segundo, a aquellos que engañan a uno acerca de que lo que no es un refugio es un refugio; el séptimo, a aquellos que engañan a uno acerca de los [samādhis] puros e incontaminados; y los restantes, a aquellos que engañan a uno acerca de la liberación final del Mahāyāna.

3b [Las cuatro intrepideces] consisten en (11)-(12) las dos declaraciones de realización y renuncia (el propio bienestar), proclamando en medio de quienes lo rodean, “Soy un Buda” y “He terminado con todas las contaminaciones”, y (13)-(14) las dos declaraciones acerca de los factores que deben abandonarse y el camino (el bienestar de los demás), proclamando, “Las dos obstrucciones obstruyen la liberación y la omnisciencia” y “A través del conocimiento absoluto y el conocimiento del camino, respectivamente, el camino es la liberación final en la forma de Śrāvaka y Pratyekabuda [arhats] y la iluminación perfecta.” Estas son “intrepideces” porque [se proclaman tan intrepidez como un león ruge en medio de otros animales y] no hay ni siquiera un poco de disputa de acuerdo con el Dharma acerca de ellas.

3c) Las conciencias discriminativas de (15) los fenómenos (conocer todos los sinónimos de los fenómenos causales, los soportes) y (16) los significados (conocer lo que se debe expresar o los fenómenos resultantes que se apoyan [en los primeros]) son los dos conocimientos de lo que se debe explicar. {86a} Las

conciencias discriminativas de (17) la semántica (al expresar un [término] dado se entenderá en los idiomas del país respectivo) y (18) la auto-confianza (conocer las divisiones de los fenómenos, como si existen sustancial o imputadamente) son los dos conocimientos de los medios de explicación.

3d) [Las dieciocho cualidades únicas] consisten en (a) los seis [aspectos de] la conducta única de [un Buda] nunca estar involucrado en ninguna (19) equivocación en términos del cuerpo (como saltar junto con un elefante loco); (20) charla inútil (como la risa o el lamento); (21) deterioro de la atención plena (como no hacer lo que se debe hacer o llegar demasiado tarde); (22) la mente que no está establecida en equilibrio meditativo, no importa si descansa o se levanta del samādhi; (23) discriminaciones en términos de que el saṃsāra y el nirvāṇa son diferentes; y (24) indiferencia de abandonar a los que deben ser guiados por falta de examen [en cuanto a si el momento para guiarlos es correcto o no]; (b) los seis [aspectos de] la realización única de que nunca hay ningún deterioro de (25) el esfuerzo por enseñar el Dharma; (26) el vigor para lograr lo que se debe hacer por aquellos que deben ser guiados; (27) la atención plena de enseñar el Dharma sin tener que pensar; (28) el samādhi de la naturaleza de los fenómenos; (29) el prajñā de la sabiduría inmensurable; y (30) ser liberado de todos los factores que deben ser abandonados; (c) los tres [aspectos de] la actividad iluminada única –la sabiduría que precede y sigue a las actividades iluminadas del cuerpo [de un Buda] (31) (que guía a los seres sintientes mediante su vestimenta física, conducta, etc.); (32) el habla (que enseña el Dharma que es fructífero); y (33) la mente (la sabiduría que sigue a todos los seres sintientes); y (d) los tres [aspectos de] la sabiduría única: (34)-(36) la visión de la sabiduría que opera con respecto a todos los fenómenos en los tres tiempos sin apego (en virtud de conocer su talidad) y sin obstrucción (en virtud de conocer su variedad).

3e) (37) La talidad es la naturaleza misma del nirvāṇa explicada por todos los Budas. {86b}

3f) (38) Lo que surge por sí mismo es la sabiduría de conocer toda la variedad de fenómenos en virtud de la originación dependiente que consiste en la manifestación[39] de la talidad.

3g) (39) [En la Budeidad] no hay apariencia de nada más que únicamente la naturaleza de la realización completamente perfecta de todos los aspectos de estos fenómenos.[40]

2.3.1.2.2.1.2.1.2. Las personas que se familiarizan

Aquellos que vivieron a la altura de sus deberes hacia los Budas,
plantaron raíces de virtud en relación con ellos,
y están protegidos por amigos espirituales
son los recipientes para escucharla. [IV.6]

> **Puesto que atendieron a los Budas, les preguntaron,**
> **y se dedicaron a la generosidad, la ética y demás,**
> **estos seres genuinos se consideran los recipientes**
> **para acogerla, retenerla, etc. [IV.7]**

Puede que te preguntes: "¿Quiénes son las personas que deben familiarizarse con la prajñāpāramitā?." Aquellos que cumplieron con sus deberes hacia los Budas anteriores al ofrecerles servicio y honrarlos; plantaron raíces de virtud en relación con estos Budas [haciendo ofrendas y demás]; y, [al haber purificado y entrenado sus flujos mentales,] están protegidos al ser [siempre] cuidados por [estos Budas como sus] amigos espirituales, son los recipientes para escucharla –la profunda prajñāpāramitā. Dado que atendieron a los Budas como amigos espirituales; les preguntaron sobre el significado de la prajñāpāramitā; y dedicados a las [diez] pāramitās de generosidad, ética y demás [durante muchos eones], estos seres genuinos son considerados [por los Budas] como [ahora] los recipientes para no solo escuchar [a la prajñāpāramitā], sino también para no tener miedo al oírla, aceptarla de buena gana, retener sus palabras y significados, etc. (es decir, practicarla y realizarla).[41] Los sūtras dicen:

> Esos hijos e hijas de buena familia que vienen a escuchar a esta madre prestaron servicio y honraron a los victoriosos del pasado, plantaron raíces de virtud en relación con estos tathāgatas, y fueron cuidados por amigos espirituales. . . .[42]

2.3.1.2.2.1.2.1.3. La naturaleza del entrenamiento[43]
Este tiene dos partes:
1) Los cinco entrenamientos naturales
2) Los quince entrenamientos situacionales

2.3.1.2.2.1.2.1.3.1. Los cinco entrenamientos naturales

> **Por no permanecer en la forma y demás,**
> **por haber dejado de involucrarse en ellos,**
> **por ser sus talidades tan profundas,**
> **por ser difíciles de sondear, [IV.8]**
>
> **por ser inmensurables, [IV.9a]**

(1) Por no permanecer en la forma y demás ([todo] hasta el conocimiento de todos los aspectos) a través del apego; (2) por haber dejado de involucrarse en ellos; (3) por ser sus talidades tan profundas, (4) por ser sus talidades tan difíciles de

sondear; y (5) debido a que su talidad {87a} es inmensurable, en el orden debido, [estos indican] los cinco samādhis de poner fin al apego a lo aprehendido; poner fin al apego a lo aprehendido; y comprender que [los conocimientos de] las entidades, el camino, [y todos] los aspectos son sin surgimiento. [Estos samādhis] se conocen como los entrenamientos que llevan sus nombres de acuerdo con lo que se practica respectivamente [en ellos]. Existen desde el camino de la acumulación hasta el final del continuo.

2.3.1.2.2.1.2.1.3.2. Los quince entrenamientos situacionales

porque la realización es lenta y está llena de dificultades,
porque la profecía, irreversible,
la liberación final, no hay obstrucciones, [IV.9bd]

estar cerca de la iluminación, rápidamente,
el bienestar de los demás, no aumenta ni disminuye,
no ver los dharmas ni los no dharmas, etc.,
no ver la inconcebibilidad de la forma, etc., [IV.10]

porque no concibe las características
o el ser de la forma y demás,
otorgando frutos preciosos,
pureza y un período de tiempo determinado. [IV.11]

(6) Por que la realización de la madre es lenta y está llena de dificultades debido a la posibilidad de que surja el miedo a la madre; (7) por que se obtiene la profecía sobre la iluminación perfecta debido a que no se le teme a la madre; (8) por que es irreversible debido a que se retiene rápidamente a la madre al escucharla; (9) debido a la liberación final de los opuestos de la madre, tales como los dos niveles [de Śrāvakas y Pratyekabudas]; (10) debido a que no hay obstrucciones para la iluminación, las concepciones burdas que son los factores que deben abandonarse a través de la visión; (11) debido a estar cerca de la iluminación en virtud de haber alcanzado recientemente fenómenos no contaminados; y (12) debido a iluminarse rápidamente, en el orden debido, [estos indican respectivamente] los siete samādhis de los Bodisatvas que moran en el camino de la acumulación y son de facultades embotadas; en [los niveles de] calor; pico; disposición equilibrada; y el supremo [dharma del camino de la preparación]; en el camino de la visión; y en los bhūmis segundo a séptimo. Se los conoce como las prácticas de estos respectivos [aspectos].

(13) Por lograr el bienestar de los demás (haciendo girar la rueda del Dharma y alentándolos [a practicar]); (14) por ver que la naturaleza de los fenómenos no

aumenta ni disminuye; (15) por no ver los Dharmas (acciones blancas) o no Dharmas (acciones negras) y demás; (16) por no ser engreído en virtud de no [incluso] ver la inconcebibilidad de la forma y demás; y (17) por no concebir las características o el ser de la forma y demás, estas son las cinco características distintivas de los Bodisatvas que moran en el octavo bhūmi, {87b} a las que [de nuevo] se hace referencia como las prácticas de estos respectivos [aspectos].

(18) Por otorgar los seis preciosos frutos (desde el que entra en la corriente hasta la Budeidad perfecta)[44] a los demás; (19) por purificar las manchas sutiles de las impregnaciones de las tendencias negativas; y (20) debido a que no se reduce un período de tiempo determinado en términos de meses o años para los cuales uno ha hecho voto de escribir sobre la madre y demás, [en el orden debido, estos indican] los samādhis del noveno y décimo bhūmis y las actividades de los Bodisatvas desde el camino de la acumulación hasta el séptimo bhumi, que [de nuevo] se denominan las prácticas de estos respectivos [aspectos].[45] Los sūtras dicen:

> Cuando los Bodisatvas no permanecen en la forma y demás, practican yoga con respecto a la forma...[46]

2.3.1.2.2.1.2.1.4. Los factores preliminares del entrenamiento

Este consta de cuatro partes:

1) [Conocer] las cualidades
2) [Conocer] los defectos
3) [Conocer] las características definitorias
4) Conocer los factores que conducen a la liberación

2.3.1.2.2.1.2.1.4.1. Conocer las cualidades

> **Las cualidades son catorce,**
> **como por ejemplo vencer el poder de los māras. [IV.12ab]**

[Las catorce cualidades que resultan de los veinte entrenamientos] se discuten para dar lugar al entusiasmo por familiarizarse con la madre.[47] Aunque se alcanzan comenzando con el camino de la acumulación, en su forma adecuada [solo existen] desde el camino de la preparación en adelante.[48] Los sūtras dicen:

> Bhagavan, ¿a través de cuyo poder los māras malvados son incapaces de crear obstáculos para los Bodisatvas...?[49]

Las catorce [cualidades] son (1) vencer el poder de los māras a través de las bendiciones del Buda; (2) ser considerado por las mentes de los Budas; (3) ser

visto por los ojos de los Budas; (4) estar cerca de la iluminación; (5) nunca nacer en los reinos desagradables hasta alcanzar [el nivel de] irreversibilidad; (6) no estar separado de los Budas; (7) no estar separado de los fenómenos no contaminados, como las seis pāramitās; {88a} (8) llegar a ser un Buda en los países del Sur o del Norte y ser alabado por todos los Budas por dedicarse a esta forma; (9) completar plenamente los fenómenos no contaminados; (10) no rechazar a la madre y sentir gran alegría y dicha al oír hablar de ella; (11) que el voto [de Bodichita] sea firme y, por lo tanto, inalterable por los māras; (12) ser capaz de establecer a muchos seres en la iluminación perfecta; (13) alcanzar la maduración consumada; (14) ser capaz [de promover] el vasto bienestar de los seres sintientes.[50]

Como una elaboración de la frase "durante los últimos quinientos [años]" en los pasajes de sūtra correspondientes,[51] se explica la duración durante la cual las enseñanzas permanecen. Según lo que dice el *Bhadrakalpikā(sūtra]*, las enseñanzas permanecen durante cinco mil años después de la muerte del maestro. [Dentro de] este [lapso de tiempo, los primeros] tres veces quinientos [años] representan el tiempo de la realización, durante el cual [los seguidores de estas enseñanzas] alcanzan principalmente [los frutos de] arhats, los que no retornan y los que entran en la corriente, respectivamente. [Los siguientes] tres veces quinientos [años] representan el tiempo de la práctica: [practican] principalmente [los entrenamientos de] prajñā, samādhi y ética, respectivamente. [Los siguientes] tres veces quinientos años son el tiempo de las escrituras, durante el cual se enseña principalmente abhidharma, sūtra y vinaya, respectivamente. [Finalmente, hay] un [último período de] quinientos [años] durante el cual [los monjes solo] llevan los meros signos [externos] de haber sido ordenados, mientras que carecen de la visión y conducta genuinas. En la actualidad, el poderoso victorioso [Mikyö Dorje] tiene cuarenta y un años [1547 D.C.], según el sistema Kālachakra, han pasado 2.425 [años] desde que el maestro falleció. Por lo tanto, de los quinientos [años] de [práctica principal] de samādhi, han pasado 425 y quedan setenta y cinco.[52]

2.3.1.2.2.1.2.1.4.2. Conocer los defectos

Se mencionan estos cuarenta y seis defectos porque son los obstáculos para familiarizarse con la madre que deben [conocerse y] eliminarse.

> **Los defectos {88b} deben conocerse**
> **como cuatro conjuntos de diez más seis. [IV.12cd]**

Estos existen desde el camino de la acumulación hasta el séptimo bhūmi, pero principalmente en (los caminos de] la acumulación y la preparación. El *[Prajñāpāramitā]saṃcayagāthā* dice:

> Si no se promueve el bienestar de los seres, se deteriorarán
> tan rápido como el rayo –esta es la obra de māra.[53]

Los cuarenta y seis [defectos] son: (1) confianza en uno mismo demasiado tardía; (2) confianza en uno mismo demasiado rápida; (3) [mientras se escribe la madre,] bostezar, estar agitado y darse patadas unos a otros;[54] (4) una mente distraída; (5) estar apegado a otras letras; (6) levantarse del asiento e irse sin haber probado la madre; (7) dar explicaciones sobre un texto mientras se bosteza; (8) intentar desechar la madre que es como una raíz y entrenarse en la madre que es como una rama. (9) por el bien de la ganancia y el honor, desechar a la madre y luego entrenarse en las colecciones de sūtras inferiores; (10) desechar a la madre y luego buscar el conocimiento de todos los aspectos en estas colecciones de sūtras inferiores; (11) tal como reyes vasallos que compiten con un cakravartin, considerando las colecciones de sūtras de Śrāvakas y Pratyekabudas como iguales a la madre y luego entrenarse en las colecciones de sūtras de Śrāvakas y Pratyekabudas; (12) tal como considerar una gema preciosa y una baratija como iguales, desechar a la madre que uno ha encontrado y tener la intención de buscar el conocimiento de todos los aspectos en las colecciones de sūtras de Śrāvakas y Pratyekabudas; (13) cuando se involucra en la madre, la auto-confianza conceptual inflacionaria acerca de los fenómenos desde la forma hasta el conocimiento de todos los aspectos; (14) aferrarse a las no-entidades como si fueran la madre; (15) aferrarse a las letras como si fueran la madre; (16) aferrarse a lo que no tiene letras como si fuera la madre; (17) cuando se involucra en el Dharma, dar lugar a muchas actividades relacionadas con objetos; (18) involucrarse mentalmente en hombres y mujeres de la aldea y sus diversas acciones; {89a} (19) saborear la ganancia y el honor; (20) desechar a la madre y luego buscar habilidad en los medios en los sūtras de los Śrāvakas y Pratyekabudas obtenidos por māra; (21) en el contexto de involucrarse en el Dharma de la madre, el que explica ser vigoroso y el oyente ser sin vigor; (22) el que explica desear la ganancia y el honor y el oyente no desearlo; (23) el que explica poseer las doce cualidades de la abstinencia y el oyente no poseerlas; (24) el que explica regalar cosas materiales, hacer esfuerzos en la virtud y tener facultades agudas, y el oyente siendo avaro, perezoso y de facultades torpes; (25) el que explica conocer las doce ramas del habla de un Buda y el oyente no conocerlas; (26)-(30) estas [últimas] cinco [situaciones] estando invertidas; (31) o el maestro o el discípulo poseer habilidad en los medios y el otro no poseerla; (32) asimismo, [cualquiera de los dos] haber alcanzado el dhāraṇī o no; (33) esforzarse o no esforzarse por involucrarse en el Dharma de la madre; (34) estar libre o no estar libre de los cinco oscurecimientos; (35) tener miedo del saṃsāra y por lo tanto desear el nirvāṇa ahora mismo o no desearlo; (36) hacer esfuerzos solo sin un compañero o no hacer esfuerzos [de esta manera]; (37) el que explica que no le gusta ser seguido y que al oyente [le gusta] seguir; (38)

hacer o no hacer esfuerzos en la participación en el Dharma por el bien de los bienes materiales más pequeños; (39) ir o no ir a lugares que pueden ser potencialmente mortales; (40) ir o no ir a lugares donde uno está privado de sustento; (41) el que explica ir a lugares donde hay mucho sustento y el oyente se niega a seguirlo; (42) el que explica intentar ir a lugares aterradores y el oyente se niega a seguirlo; (43) el que explica mirar lleno de apego a las aldeas donde hay muchas limosnas y el oyente se niega a seguirlo; {89b} (44) la duda acerca de la madre que surge y el abandono de la misma cuando los māras, con el fin de alejar a uno de la madre, provocan un cisma, diciendo: "Mi conducta corresponde a esta madre, pero la tuya no"; (45) el entrenamiento en [algún tipo de] madre que se fabrica mediante el poder de estos [māras]; y (46) la alteración de la mente por parte de los māras malvados disfrazados de śrāmaṇas, que así hacen que uno tenga confianza en ellos.[55]

2.3.1.2.2.1.2.1.4.3. Las características definitorias que deben conocerse

Esto tiene dos partes:

1) [Tema] general
2) [Significado del] texto

2.3.1.2.2.1.2.1.4.3.1. Tema general

Este tema tiene dos partes:

1) Presentación general de las características definitorias
2) Explicación del tema en cuestión

2.3.1.2.2.1.2.1.4.3.1.1. Presentación general de las características definitorias

En cuanto a las características definitorias, algo como "el calor del fuego" es una característica específica. Algo como "ser impermanente" es una característica general. Lo que implica muchos aislamientos en función de la singularización de [ciertos aspectos de] una sola entidad es una característica definitoria en términos de una división. Excluir la sub-inclusión, la sobre-inclusión, etc. es una característica definitoria en términos de eliminar tipos discordantes. Lo que no existe en última instancia, pero se presenta para eliminar dudas desde la perspectiva de [ciertos] estados mentales, es una característica definitoria en términos de eliminar ideas erróneas. Entre estas, la que se explica aquí es la primera.

2.3.1.2.2.1.2.1.4.3.1.2. Explicación del tema en cuestión

Este pasaje [del AA sobre las características definitorias del entrenamiento] no identifica [características definitorias, definición y sus instancias] que realmente

cumplan con la definición de retratar algo que debe ser retratado. Puedes preguntarte, “Entonces, ¿qué se identifica [aquí]?” Dado que las instancias y el definiendum [en este caso] son los mismos en términos tanto del significado como de los términos equivalentes, en realidad no son diferentes. Sin embargo, por ejemplo, el término único “hervir” es adecuado para ser utilizado tanto en [frases que se refieren a] el objeto como al agente –“lo que hierve [algo]” y “lo que es hervido.” Del mismo modo, el término único “característica definitoria” se establece con la intención de que se conecte tanto con el agente como con el objeto –“lo que define” y “lo que es definido.” Por lo tanto, las tres [características definitorias del] conocimiento, la distinción y la actividad son lo que define [el entrenamiento] (siendo utilizado como los agentes [que definen]), mientras que la característica de la naturaleza [del entrenamiento] es lo que se define (siendo utilizado como el objeto [que se define]). Estas dos [maneras de utilizar el término “características definitorias”) representan lo que hace que uno entienda y lo que debe ser entendido, tal como una razón y su probandum. {90a} Puede que te preguntes: “¿Cómo definen [el entrenamiento]?” La característica del conocimiento y la característica de la actividad respectivamente lo definen en el sentido de las dos capacidades de dar lugar a la realización (el propio bienestar) y la actividad iluminada (el bienestar de los demás) existentes dentro del entrenamiento en los tres conocimientos. Por lo tanto, representan exclusiones de la no posesión. La característica de la actividad elimina el [reparo de] preguntarse: “¿Estas dos capacidades también existen en los entrenamientos de los Śrāvakas y los Pratyekabudas?.” Así, define que [estas dos capacidades] existen solo en este [entrenamiento de los Bodisatvas], que es una exclusión de la posesión por otros.[56] Tanto el entrenamiento como las capacidades que se basan en él se identifican como la instancia que se define.[57]

2.3.1.2.2.1.2.1.4.3.2. Significado del texto

Este tiene dos partes:

1) Breve introducción
2) Explicación detallada

2.3.1.2.2.1.2.1.4.3.2.1. Breve introducción

> **Lo que define debe ser conocido**
> **como la característica definitoria, que es triple**
> **(conocimiento, distintividad y actividad),**
> **y lo que es definido es la naturaleza. [IV.13]**

Para cultivar este entrenamiento [Mahāyāna] [mediante la adopción de las cualidades anteriores y el rechazo de los defectos], sus características definitorias

deben ser conocidas. Por lo tanto, se establecen [aquí como sigue]. Lo que lo define debe conocerse como la característica definitoria del entrenamiento. Esta característica definitoria que lo define es triple –consiste en las características definitorias de conocimiento, distintividad y actividad. Lo que es definido a través de los dieciséis [aspectos de] la naturaleza del entrenamiento que tiene estas tres [características] es dar lugar a los tres conocimientos. En cuanto a "y" [en IV.13d], se dice [para indicar] que no solo las [tres características] anteriores sino también esta [–la naturaleza–] es una característica definitoria.[58] Las líneas limítrofes de estas características definitorias van desde el camino de acumulación hasta el final del continuo.

2.3.1.2.2.1.2.1.4.3.2.2. Explicación detallada

Esto tiene cuatro partes:

1) [La característica definitoria del] conocimiento, que demuestra la capacidad de producir la realización final
2) [La característica definitoria del] carácter distintivo, que demuestra que los Śrāvakas y los Pratyekabudas no poseen esta capacidad consumada
3) [La característica definitoria de] la actividad, que demuestra la capacidad de lograr el inmenso bienestar de los demás
4) La característica definitoria de la naturaleza –el entrenamiento que posee estos rasgos distintivos

2.3.1.2.2.1.2.1.4.3.2.2.1. La característica definitoria del conocimiento, que demuestra la capacidad de producir la realización final.

Tiene tres partes:

1) La característica definitoria del conocimiento en términos del conocimiento de las entidades
2) La característica definitoria del conocimiento en términos del conocimiento del camino
3) La característica definitoria del conocimiento en términos del conocimiento de todos los aspectos

2.3.1.2.2.1.2.1.4.3.2.2.1.1. La característica definitoria del conocimiento en términos del conocimiento de las entidades

El Tathagata que aparece,
el mundo teniendo el carácter de no ser perecedero,
la conducta de las mentes de los seres sintientes,
su estar concentrados y moviéndose hacia afuera, [IV.14]

el aspecto de inagotabilidad,
estar dotado de apego y demás, vasta,

grande, inmensurable,
la conciencia siendo indemostrable, [IV.15]

la mente siendo invisible,
las conciencias siendo discernidas como surgiendo y demás,
conociendo estos como aspectos
de la talidad, y además [IV.16]

el sabio realizando la talidad
y la comunica a otros–
estos constituyen la característica definitoria del conocimiento
en el contexto del conocimiento absoluto. [IV.17]

[Los dieciséis aspectos de la característica definitoria del conocimiento en términos del conocimiento de las entidades] son (1) el Tathagata que aparece de la madre; (2) {90b} en la verdadera realidad, el mundo de los cinco skandhas tiene el carácter de no ser perecedero ni momentáneamente ni por vía de un continuo [que llega a su fin]; (3) la conducta de las mentes de los seres sintientes es inmensurable; (4) estas mentes están concentradas en el interior; (5) estas mentes se mueven hacia el exterior y, por lo tanto, se distraen; (6) el haberse convertido en la incondicionación de la libertad [de los oscurecimientos] –el aspecto de la inagotabilidad de estas mentes; (7) la mente está dotada de aflicciones (apego y demás); (8) y etc. refiriéndose a estar libre de apego y demás; (9) la mente es vasta en virtud de ser la esencia de la naturaleza de los fenómenos; (10) la mente es grande en virtud de impregnarlo todo; (11) la mente es inmensurable en virtud de carecer de cualquier fundamento; (12) la conciencia es indemostrable como “Esto es” en virtud de carecer de cualquier característica específica; (13) la mente es invisible incluso a los ojos de los tathāgatas; y (14) las conciencias se disciernen como surgiendo (involucrándose en objetos por vía de afirmación) y así sucesivamente, es decir, siendo retiradas (involucrándose por vía de negación).

Aquí, las afirmaciones de que el yo y el mundo son permanentes, impermanentes, ambas, o ninguna dependen de un punto de partida. Las afirmaciones de que el yo y el mundo tienen un final, no tienen [un final], ambos, o ninguno dependen de un punto final. Las afirmaciones de que los Budas [todavía] se manifiestan después de haber fallecido, no se manifiestan, ambos, o ninguno dependen del nirvāṇa. Las afirmaciones de que el cuerpo y la fuerza vital son uno o diferentes dependen del cuerpo y la fuerza vital. Entre estos, [el ser y el mundo] siendo permanentes y no teniendo un fin, así como [los Budas aún] manifestándose después de haber fallecido, se refieren a “aparecer” (puntos de vista sobre la permanencia). {91a} Sus opuestos se refieren a “ser retirado” (puntos de vista

sobre la extinción). [Los ejemplos anteriores de] ambas [de estas posibilidades] se refieren a "estar dispersos" –el punto de vista de los Nirgranthas (afirmación). [Los ejemplos anteriores de] ninguna [de estas posibilidades] se refieren a "estar cerrados" –el punto de vista de los Vātsīputrīyas (negación). Los Vaiśeṣikas consideran que el cuerpo y la fuerza vital son uno solo, y los Sāṃkhyas los consideran diferentes, siendo el primero una afirmación y el segundo una negación. Estos representan los significados de las sesenta y dos opiniones de los no Budistas[59] en la época en que [el Buda] hizo girar la rueda del Dharma en Jambudvīpa, que le fueron presentados [a él] dividiéndolos en estos catorce extremos. Puesto que todas ellas comienzan con [la suposición de] un yo, en ausencia [de un yo como] base de [las] características distintivas anteriores, tales características no están justificadas. Sin embargo, como [el Buda] tenía en mente que sería inútil [en las situaciones dadas] si refutara [al yo como] base de tales características, sus respuestas [a las preguntas que se le dirigieron en forma de los catorce extremos anteriores] fueron indecisas. Por lo tanto, relacionarlos [aquí] con distintas personas [o escuelas] se hace solamente [con el fin de] dilucidar [ciertos] aspectos. Sin embargo, [en general,] todos ellos representan puntos de vista no Budistas, que no tienen objeto y son como una ilusión.[60]

Además, [los dos últimos aspectos son] (15) conocer estos cinco skandhas como aspectos de la talidad y (16) el sabio que realiza la talidad de los fenómenos y la comunica a otros. Estos constituyen la característica definitoria del conocimiento en el contexto del entrenamiento en el conocimiento absoluto [con su naturaleza de] estar desprovisto [de las aflicciones] y así sucesivamente.[61] [Esto significa que] este entrenamiento tiene la capacidad de conocer estos [dieciséis] objetos.[62] Los sūtras dicen:

> Esta madre profunda da origen a los tathāgatas...[63]

2.3.1.2.2.1.2.1.4.3.2.2.1.2. La característica definitoria del conocimiento en términos del conocimiento del camino

> **Vacuidad, ausencia de signos,**
> **renuncia de los deseos,**
> **no surgimiento, no cese, etc.,**
> **la naturaleza de los fenómenos no se ve perturbada, [IV.18]**
>
> **no formación, no conceptualización,**
> **distinción e inexistencia de características definitorias–**
> **estas se afirman como la característica definitoria del conocimiento**
> **en el contexto del conocimiento del camino. [IV.19]**

[Los dieciséis aspectos de la característica definitoria del conocimiento del camino son] (1) la vacuidad de los puntos de referencia de la madre; (2) la ausencia de signos de las causas; (3) la renuncia a los deseos de resultados; {91b} (4) no hay un nuevo surgimiento; (5) no hay cese de algo que existía antes; y etc. –las seis [características de] no haber (6) ningún fenómeno afligido; (7) ningún fenómeno purificado (como la confianza); (8) no hay entidades a las que renunciar; (9) no hay naturaleza del nirvāṇa; (10) no hay fundamento que sea el Dharmadhātu; y (11) no hay existencia [de este último] como un fenómeno cambiante; (12) la naturaleza de los fenómenos no se ve perturbada por las superimposiciones y negaciones de los humanos y los dioses; (13) no se forma a través de causas; (14) por lo tanto, no se conceptualiza nada en absoluto; (15) la distinción de características definitorias (como la vacuidad); y (16) las características definitorias no existen en última instancia. Los logros de la iluminación clara de estos [dieciséis] se afirman como la característica definitoria del conocimiento en el contexto del entrenamiento en el conocimiento del camino [con su naturaleza de] ser difícil de hacer y demás.[64] Los sūtras dicen:

> Esta madre profunda tiene la característica definitoria de la vacuidad
> ...[65]

2.3.1.2.2.1.2,1.4.3.2.2.1.3. La característica definitoria del conocimiento en términos del conocimiento de todos los aspectos

> **Permanecer confiando**
> **en el propio Dharma, ser honrada,**
> **ser respetada, ser complacida,**
> **ser adorada, carente de un agente, [IV.20]**
>
> **ser el conocimiento que se involucra en todas partes,**
> **mostrando lo que es invisible,**
> **el aspecto de la vacuidad del mundo,**
> **el que indica, da a conocer, hace visible, [IV.21]**
>
> **y muestra lo inconcebible y la paz,**
> **así como la cesación del mundo y las discriminaciones–**
> **se dice que estas son las características definitorias del conocimiento**
> **en términos del principio del conocimiento de todos los aspectos. [IV.22]**

[Los dieciséis aspectos de la característica definitoria del conocimiento del conocimiento de todos los aspectos son] (1) los Budas de los tres tiempos que

permanecen a través de confiar en la madre –el Dharma que se realiza por uno mismo; que, [cuando] enseñan [este Dharma de la madre], ella es (2) para ser honrada, (3) para ser respetada, y (4) para ser complacida; (5) que la madre[66] es para ser adorada; (6) estos [factores] carecen de un agente en última instancia; (7) siendo el conocimiento de la sabiduría involucrada en objetos cognoscibles en todas partes; (8) mostrando que lo que es invisible como cualquier cosa por medio de características es la verdadera realidad; (9) el aspecto de la vacuidad del mundo de lo aparente; (10) [los Budas] siendo los primeros que indican esto como vacuidad desde la perspectiva del estudio; (11) {92a} [a continuación,] hacerlo conocido desde la perspectiva de la reflexión; (12) hacerlo directamente visible desde la perspectiva de la meditación; (13) muestra que no es simplemente inexistencia [sino] inconcebible; y (14) muestra que es la paz de los puntos de referencia, así como (15) la cesación de lo aprehendido –el mundo de lo aparente– y (16) la cesación del aprehensor –las discriminaciones de lo aparente–. Se dice que los logros de la iluminación clara de estos [dieciséis] son la característica definitoria del conocimiento que existe en términos del principio del entrenamiento en el conocimiento de todos los aspectos con su naturaleza de objeto de enfoque, etc.[67] Los sūtras dicen:

> Los tathāgatas permanecen confiando en este Dharma que es la madre.[68]

2.3.1.2.2.1.2.1.4.3.2.2.2. La característica definitoria de la distinción, que demuestra que los Śrāvakas y los Pratyekabudas no poseen esta capacidad consumada

Esto tiene dos partes:

1) Breve introducción
2) Explicación detallada

2.3.1.2.2.1.2.1.4.3.2.2.2.1. Breve introducción

> **La característica definitoria de la distinción**
> **se explica por medio de los dieciséis momentos**
> **que tienen las realidades como su esfera y se distinguen**
> **a través de las características distintivas de inconcebibilidady demás.**
> **(IV.23]**

(Este verso] enseña explícitamente que los [dieciséis momentos del camino Mahāyāna] de la visión son más distinguidos [que los de los Śrāvakas y Pratyekabudas]. En virtud de esto, uno es capaz de entender que también los caminos (Mahāyāna] de familiarización y no aprendizaje son más eminentes.

2.3.1.2.2.1.2.1.4.3.2.2.2.2. Explicación detallada

Siendo inconcebible, siendo incomparable,
trascendiendo toda medida y cálculo,
incorporando a todos los nobles, siendo lo que los sabios conocen,
el conocimiento no es común, [IV.24]

el conocimiento rápido, carente de declive y aumento,
involucrado, siendo completamente realizado,
enfocado, fundamento,
completitud, siendo sostenido, [IV.25]

y carente de cualquier disfrute deben ser conocido
como los dieciséis rasgos distintivos
mediante los cuales este camino especial
se distingue de otros caminos. [IV.26]

Estos dieciséis rasgos distintivos [del camino Mahāyāna de la visión] consisten en cuatro tipos de enfoque en cada una de las cuatro realidades. Primero, a través del poder del prajñā ilimitado, uno se da cuenta de que [este prajñā] (1) es inconcebible, (2) incomparable, (3) trasciende toda medición mental y (4) está más allá de todos los cálculos con números. En segundo lugar, (5) incorpora las cualidades de todos los nobles; (6) es lo que aquellos que son sabios acerca de las realidades de la talidad y la variedad {92b} conocen; (7) es el conocimiento supremo (prajñā) que no es común con los Śrāvakas y Pratyekabudas; y (8) alcanza el conocimiento sobrenatural más rápidamente que los Śrāvakas y Pratyekabudas. En tercer lugar, (9) carece de decadencia (negación) y aumento (superimposiciones); (10) se involucra en la madre a través de ser puro en las tres esferas; (11) logra completamente las dos acumulaciones [de mérito y sabiduría]; y (12) se enfoca en todos los fenómenos de una manera no conceptual. En cuarto lugar, significa (13) estar dotado con el fundamento del camino, la disposición suprema; (14) ser la completitud de todas las ramas del camino; (15) ser sostenido, es decir, abrazado, por medios hábiles; y (16) carecer de cualquier disfrute por la renuncia y la realización. Por lo tanto, estos deben ser conocidos como los dieciséis rasgos distintivos a través de los cuales este camino especial se distingue de otros caminos porque realiza la falta de identidad de los fenómenos sin excepción.[69] Los sūtras dicen:

> La forma es inconcebible...[70]

2.3.1.2.2.1.2.1.4.3.2.2.3. La característica definitoria de la actividad, que demuestra la capacidad de lograr el vasto bienestar de los demás

> **Representando el beneficio, la felicidad, la protección,**
> **el refugio y lugar de descanso para los humanos,**
> **una ayuda y una isla,**
> **actuando como el líder, [IV.27]**
>
> **estando espontáneamente presente, teniendo el carácter de no manifestar**
> **el fruto a través de los tres yānas,**
> **y, por último, la actividad de ser un recurso"[71]–**
> **estas representan la característica definitoria de la actividad. [IV.28]**

[Las once características definitorias de la actividad] son (a) las tres [actividades] del entrenamiento en el conocimiento absoluto –(1) representando el beneficio de todos los seres en sus próximas vidas, así como (2)-(3) su felicidad y protección constante del sufrimiento en esta vida; (b) las [siete] actividades del entrenamiento en el conocimiento del camino: (4) ser el refugio para los seres (como los humanos) al establecerlos en [el nirvāṇa] sin residuo; (5) ser su lugar de descanso al poner fin a su apego a la existencia real [como la causa del sufrimiento]; (6) ser la ayuda [lit. "amigo en la batalla"] que les hace comprender la existencia y la paz como igualdad [en que están vacías]; y (7) la isla del bienestar continuo –lograr el bienestar de uno mismo y de los demás; (8) actuando como el líder de los seres debido a estar libre del anhelo por el propio bienestar; (9) los dos bienestares estando presentes espontáneamente sin esfuerzo; y (10) {93a} teniendo el carácter de no manifestar el fruto (el verdadero fin)[72] a pesar de que la liberación final se alcanza a través de los caminos de los tres yānas; y, por último, (11) [la actividad] del entrenamiento en el conocimiento de todos los aspectos –la actividad de ser un recurso para los seres (como hacer girar la rueda del Dharma). Estas once representan la característica definitoria de la actividad.[73] Los sūtras dicen:

> Debes saber que los Bodisatvas mahasattvas son el beneficio del mundo...[74]

2.3.1.2.2.1.2.1.4.3.2.2.4. La característica definitoria de la naturaleza –el entrenamiento que posee estos rasgos distintivos

Este tiene tres partes:

1) Los cuatro entrenamientos en el conocimiento total
2) Los cinco [entrenamientos] en el conocimiento del camino
3) Los siete [entrenamientos] en el conocimiento de todos los aspectos

2.3.1.2.2.1.2.1.4.3.2.2.4.1. Los cuatro entrenamientos en el conocimiento absoluto

Estar libre de aflicciones, signos, características,
y de factores y remedios antagónicos, [IV.29ab]

(Las cuatro características definitorias de la naturaleza del entrenamiento en el conocimiento absoluto] son estar libre de (1) aflicciones (como el apego); (2) sus signos (comportamiento físico y verbal inadecuado); (3) sus características (ocupaciones mentales inadecuadas); y (4) factores y remedios antagónicos (los oscurecimientos cognitivos de las concepciones sobre la existencia y la paz, respectivamente).

2.3.1.2.2.1.2.1.4.3.2.2.4.2. Los cinco entrenamientos en el conocimiento del camino

dificil de realizar, dedicado de manera exclusiva,
objetivo, no observación, [IV.29cd]

abstenerse de aferrarse, [IV.30a]

[Las cinco características definitorias de la naturaleza del entrenamiento en el conocimiento del camino] son (5) la conducta que está desprovista[75] de ser difícil de realizar, ya que libera a los seres sintientes que son primordialmente inexistentes; (6) la visión que se dedica de manera exclusiva,[76] ya que se comprende que todo es de un mismo sabor con el Dharmadhātu; (7) el objetivo de las tres grandezas;[77] (8) la no observación de las tres esferas; y (9) abstenerse de aferrarse incluso a la madre.

2.3.1.2.2.1.2.1.4.3.2.2.4.3. Los siete entrenamientos en el conocimiento de todos los aspectos

Lo que se discierne como el objeto de enfoque,
siendo antagónico, sin obstáculos,
sin base, sin ir ni surgir, [IV.30bd]

y no observando la talidad–
esta naturaleza las dieciséis facetas
se define como algo así como un definiendum,
y por lo tanto se considera la cuarta característica definitoria. [IV.31]

[Las cinco características definitorias de la naturaleza del entrenamiento en el conocimiento de todos los aspectos] son (10) que todos los aspectos sean lo que se discierne como el objeto de enfoque; (11) que esto –lo último– sea antagónico a las apariencias erróneas; (12) que se ocupe de todos los objetos cognoscibles de una manera sin obstáculos; (13) que la talidad no tenga ningún fundamento o lugar

para la equivocación; (14) que no venga ni se vaya; (15) que no surja ni cese; y {93b} (16) no observando la talidad como nada distinto de sí misma. Esta naturaleza del entrenamiento –las dieciséis facetas del sujeto que es la sabiduría desprovista de puntos de referencia– se define a través de las tres [características definitorias] anteriores como algo así como la base que es un definiendum, y por lo tanto se considera la cuarta característica definitoria. "Algo así" significa que ["definiendum" aquí] es meramente un término convencional.[78] Los sūtras dicen:

> Los Bodisatvas mahāsattvas serán de la naturaleza de estar libres de [la necesidad de] eliminar el deseo, el odio y la ignorancia...[79]

2.3.1.2.2.1.2.1.4.4. Conocer los factores que conducen a la liberación

Esto tiene dos partes:

1) Naturaleza
2) Divisiones

2.3.1.2.2.1.2.1.4.4.1. Naturaleza

> **Ser hábil en el logro completo**
> **de la ausencia de signos, la generosidad, etc.,**
> **dentro de esta realización completa de todos los aspectos,**
> **se afirma que son los factores que conducen a la liberación. [IV.32]**

En general, entre los factores que conducen al mérito y los que conducen a la liberación, los primeros se refieren a las virtudes de quienes no han entrado en el camino, mientras que los segundos [son las virtudes que] liberan del sufrimiento. Son "parciales" ya que uno se funde con una parte de esa [liberación], y son "concordantes" ya que son inmutables [en este sentido].[80] Surgen principalmente del estudio y la reflexión, pero también hay [algunos] que surgen de la meditación. Sus soportes físicos son los humanos en los tres continentes (excepto los hermafroditas, los neutros y aquellos con acciones de consecuencia inmediata) y los dioses del deseo. En cuanto a sus soportes mentales, pueden surgir en cualquiera de los dhyānas.[81]

Aquí, en particular, hacer esfuerzos y ser hábil en el logro completo del aspecto de los medios (ser generoso con todos los bienes materiales y demás [hasta generar el conocimiento de todos los aspectos] mediante la aspiración de que todos los fenómenos no tienen signos) se afirman como los factores que conducen a la liberación, que son los preliminares a este entrenamiento en familiarizarse con todos los aspectos de una manera combinada para realizarlos [que todos son no surgidos].[82] Los sūtras dicen:

> Los Bodisatvas mahasattvas, comenzando con su primera generación de Bodichita, nunca carecen de la mente del conocimiento de todos los aspectos y, de esta manera, practican la generosidad, pero no convierten esto en signos...[83]

2.3.1.2.2.1.2.1.4.4.2. Divisiones

Esto tiene dos partes:

1) División en términos de objetos {94a}
2) División en términos de facultades

2.3.1.2.2.1.2.1.4.4.2.1. División en términos de objetos

> **Son cinco –la confianza de enfocarse en el Buda y demás,**
> **el vigor cuya esfera consiste en la generosidad y demás,**
> **la atención plena de la intención consumada,**
> **el samādhi no conceptual, [IV.33]**
>
> **y el prajñā de conocer**
> **los fenómenos en todos los aspectos. [IV.34ab]**

[Los factores que conducen a la liberación] son cinco [en términos de enfocarse en cinco] objetos –(1) la confianza de enfocarse en las Tres Joyas del Buda y demás; (2) el vigor cuya esfera consiste en las pāramitās (generosidad y demás); (3) la atención plena de concentrarse en la intención consumada (como la generación de la Bodichita); (4) el samādhi de no ser conceptual con respecto a las distracciones; y (5) el prajñā de ser capaz de conocer todos los aspectos de los fenómenos. [A diferencia del camino de la preparación, aquí estas cinco] no son [todavía consideradas como las cinco] facultades, ya que no es definitivo que surgieran de la meditación.

2.3.1.2.2.1.2.1.4.4.2.2. División en función de las facultades

> **Se sostiene que la iluminación perfecta es fácil de realizar**
> **por aquellos que son agudos, y difícil de alcanzar por los torpes.**
> **[IV.34cd]**

Se sostiene que la iluminación perfecta es fácil de realizar por aquellos que tienen facultades agudas (aquellos que la alcanzan] mediante la confianza Mahāyāna, etc.). Sin embargo, la iluminación perfecta es difícil de alcanzar por aquellos de facultades torpes ([aquellos con] la confianza de los Śrāvakas y Pratyekabudas).[84] Los sūtras dicen:

> Los Bodisatvas mahasattvas, que no carecen de la madre y de la habilidad en los medios, traen a la mente a los Budas de los tres tiempos... pero no los convierten en signos...[85]

2.3.1.2.2.1.2.2. Instrucción sobre el entrenamiento completo en todos los aspectos apropiados

Esto tiene tres partes:

1) Los niveles de su surgimiento
2) Los soportes que son las personas irreversibles
3) La naturaleza del entrenamiento que se debe cultivar

2.3.1.2.2.1.2.2.1. Los niveles de su surgimiento

Esto tiene dos partes:

1) El [tema] real
2) El tema auxiliar

2.3.1.2.2.1.2.2.1.1. El tema real

El objeto de enfoque del calor aquí
es alabado como siendo todos los seres sintientes.
Esto se describe como diez aspectos,
como una mente igual hacia ellos. [IV.35]

A través de alejarse uno mismo del mal
y permanecer en la generosidad y demás,
uno establece a otros en estas dos,
los alaba y los hace conformarse, [IV.36]

lo cual representa alcanzar el pico. Del mismo modo, la disposición equilibrada
es el conocimiento de las realidades dentro de uno mismo y de los demás.
El Dharma Supremo también se debe entender
a través de la maduración de los seres sintientes y demás. [IV.37]

Después de haber comprendido los tres conocimientos mediante el estudio y la reflexión, cuando uno se familiariza con los aspectos que son aproximadamente concordantes con estos [conocimientos] de manera combinada, surge el camino de la preparación. Lo que se enseña [aquí] es la parte que es el logro posterior [de este camino]. En términos generales, el objeto de enfoque del calor aquí es alabado como siendo todos los seres sintientes. [En detalle,] esto se describe como los diez aspectos del calor, como (1) enfocarse en estos seres sintientes como la igualdad de uno mismo y los demás [sin que algunos estén cerca y otros distantes], que es la mente de la Bodichita; enfocarse en ellos a través de (2) el amor y la compasión; (3) una mente [que busca su] beneficio sin orgullo ni engaño; (4) {una mente] sin ira; (5) una mente sin intenciones dañinas; {94b} y {enfocándose en ellos] como (6) el padre y la madre de uno, (7) hermanos y hermanas, (8) [hijos e hijas], (9) amigos, y (10) parientes y cercanos del mismo tipo.

Al alejarse uno mismo del mal y permanecer en las pāramitās (generosidad y demás), uno también establece a otros seres sintientes en estas dos [actividades], alaba la práctica de esta manera, y se conforma mentalmente con aquellos que las practican [a través del regocijo], que representan [los aspectos] de haber alcanzado el pico.

Al igual que hacer esfuerzos en los dos [tipos de] bienestar en [el nivel de] el pico, [los aspectos] en el momento de la disposición equilibrada tienen la naturaleza de enfocarse en las propias cuatro realidades, del mismo modo estableciendo a otros también en el conocimiento de estas [realidades], y así [cultivarlas] tanto dentro de uno mismo como de los demás; [dando lugar a] los cuatro frutos [de los que entran en la corriente y demás]; y dar lugar a la conciencia perfecta del Mahāyāna.

Al igual que los anteriores, también el Dharma Supremo debe ser comprendido a través de la maduración de los seres sintientes. Las palabras "y demás" [incluyen] dar lugar a reinos de Buda puros; conocimientos sobrenaturales; la sabiduría del conocimiento de todos los aspectos; vida consumada; mantener el Dharma genuino para que permanezca; conectar a otros también con esto, elogiarlos por permanecer en él, y etc..[86] Los sūtras dicen:

> Los Bodisatvas deben descansar en una mente de igualdad hacia los seres sintientes...[87]

2.3.1.2.2.1.2.2.1.2. El tema auxiliar

Aquí [debe mencionarse que] las respectivas descripciones de los caminos de preparación, visión y familiarización en los primeros seis capítulos no son repetitivas. En los primeros tres [capítulos, se presentan] desde la perspectiva de la visión de entidades, el camino y [todos] los aspectos que no surgen. En los últimos tres [capítulos], se presentan desde las perspectivas [tanto] de la familiarización con [estos caminos] (para alcanzar la maestría [sobre los remedios]; [manifestar] este logro; y ganar estabilidad [en este logro], una vez que se ha alcanzado,[88] respectivamente) y su conducta (las seis pāramitās). {95a} O, entre los cuatro [tipos de] repetición (repetición de palabras, repetición de significados, defectuosa e impecable), estas [repeticiones] aquí son impecables porque se enseñan en dependencia de otros seres para ser guiados [estando presentes en un momento dado]. Como dice Dignāga [en su *Prajñāpāramitārthasaṃgraha*]:

> Este mismo punto se repite
> de nuevo, basándose en otros puntos.[89]

2.3.1.2.2.1.2.2.2. Explicación de los soportes que son las personas irreversibles
Esto tiene dos partes:
1) Breve introducción
2) Explicación detallada

2.3.1.2.2.1.2.2.2.1. Breve introducción
Desde el momento en que se alcanza el camino de la preparación de los Bodisatvas, serán irreversibles desde [eventualmente] cuando alcancen la iluminación perfecta.[90] Por lo tanto, se dice:

> **Comenzando desde las ramas de la penetración,**
> **pasando por los caminos de la visión y el ejercicio repetido,**
> **los Bodisatvas que moran en estos**
> **son aquí la asamblea irreversible. [IV.38]**

No se puede dar una presentación de estos [signos] por medio de las razones[91] de los dialécticos, como la certeza acerca de los tres modos a través de la cognición válida.[92] Tampoco se presentan simplemente en virtud de la presencia de la colección de las causas para finalmente convertirse en un Buda. Por lo tanto, al ver los signos que se enseñan aquí durante el logro posterior [de los Bodisatvas], se infiere que las causas para la iluminación perfecta están presentes en los flujos mentales de estas personas de manera ininterrumpida. En otras palabras, se da lugar a la certeza basada en las escrituras.

2.3.1.2.2.1.2.2.2.2. Explicación detallada
Esto tiene tres partes:
1) [Los signos de irreversibilidad de aquellos en el camino de] la preparación
2) [Los signos de irreversibilidad de aquellos en el camino de] la visión
3) Los signos de irreversibilidad de [aquellos en el camino de] la familiarización

2.3.1.2.2.1.2.2.2.2.1. Los signos de irreversibilidad de aquellos en el camino de la preparación
Esto tiene dos partes:
1) Breve introducción
2) Explicación detallada

2.3.1.2.2.1.2.2.2.2.1.1. Breve introducción

> **En virtud de hablar de veinte tipos de signos,**
> **tales como alejarse de la forma y demás,**
> **[existen] las características de irreversibilidad**
> **de {95b} aquellos que moran en las ramas de la penetración. [IV.39]**

2.3.1.2.2.1.2.2.2.2.1.2. Explicación detallada

Alejarse de la forma y demás,
terminación de la duda y los estados desfavorables,
permaneciendo uno mismo en la virtud
y estableciendo a otros en ella, [IV.40]

la generosidad y demás que se basan en los demás,
sin indecisión incluso sobre la realidad profunda,
el cuerpo siendo amor y demás,
no estando asociado con la quíntuple oscuridad, [IV.41]

superando todas las latencias,
atención plena y alerta,
túnica limpia y demás,
el cuerpo no está infestado de parásitos, [IV.42]

la mente no es retorcida, asumiendo
la abstinencia, carece de codicia y demás,
proceder estando dotado de la naturaleza de los fenómenos,
buscar los infiernos para el bienestar del mundo,[93] [IV.43]

siendo otros incapaces de extraviar a uno,
al comprender que "esto es māra",
cuando māra enseña otro camino,
y la conducta que agrada a los Budas– [IV.44]

[Entre los veinte signos de irreversibilidad de los Bodisatvas en el camino de la preparación, los primeros once son los signos] de aquellos que moran en [el nivel del] calor: (1) alejarse del apego a la forma y demás como entidades; (2) terminación de la duda (es decir, preguntarse si las malas opiniones son buenas); (3) terminación de nacer en los ocho estados desfavorables (los tres reinos desagradables, los bárbaros, los dioses de larga vida sin discriminación entre los dioses del Gran Fruto,[94] las personas con opiniones erróneas que desprecian la causa y el resultado, [lugares] vacíos de las palabras del Buda y de los cuatro tipos de séquito, y estar [mental o físicamente] discapacitado de modo que no entiende el significado [del Dharma]); (4) permaneciendo uno mismo en las diez virtudes y estableciendo a otros en ellas; (5) involucrarse en la generosidad y demás que se basan en el bienestar de los demás; (6) sin indecisión incluso sobre la realidad profunda: la naturaleza fundamental; (7) la tríada de cuerpo, palabra y mente estando dotada de amor ("y demás" se refiere a las acciones que surgen a través de esto); (8) no estando asociado con la quíntuple oscurecimiento (esfuerzo por los

placeres sensoriales; malicia; somnolencia y letargo; agitación y arrepentimiento; duda); (9) superando todas las latencias de los puntos de vista; (10) estar dotado de atención plena y alerta en toda la conducta de uno; y (11) estar limpio ya que sus ropas no tienen huevos de piojos y demás, es decir, uno tiene pocas enfermedades y ningún mal olor. (Los siguientes seis son los signos de aquellos que moran] en [el nivel del] pico –(12) el cuerpo no está infestado con los ochenta mil tipos de parásitos; (13) la mente está libre de la perversidad de las mentalidades inferiores; (14) asumiendo las doce cualidades de la abstinencia (las tres en términos de comida: limosna, un solo asiento y no tomar [comida] más tarde; {96a} las tres en términos de túnicas: [usar la vestimenta de] un barrendero de estiércol, [solo] lana y [solo] tres túnicas; las cuatro en términos de morada: vivir como un ermitaño, sin techo, bajo árboles y en cementerios; y las dos en términos de conducta: [dormir en] una posición sentada y [dejar] el suelo como está);[95] (15) carece de codicia y demás, es decir, estar libre de los factores antagónicos de las seis pāramitās; (16) proceder estando dotado con el madre –la naturaleza de los fenómenos; y (17) buscar los infiernos para el bienestar del mundo y no tener miedo incluso cuando se nace allí.

[Los dos siguientes son los signos de quienes moran] en [el nivel de] la disposición equilibrada–(18) otros que no sean los amigos espirituales, como las creaciones mágicas de māra, siendo incapaces de desviar a uno por caminos equivocados; y (19) comprender, “Esto es māra”, cuando māra enseña caminos inferiores distintos del camino del Bodisatva.

[El último es el signo de quienes moran en el nivel del Dharma Supremo]–(20) la conducta que agrada a los Budas (dedicarse a las seis pāramitās mediante la no observación de las tres esferas).[96]

> **en virtud de estos veinte signos,**
> **aquellos que moran en el calor, el pico,**
> **la disposición equilibrada y el Dharma Supremo**
> **no se apartan de la iluminación perfecta. [IV.45]**

Los sūtras dicen:

> Aquellos Bodisatvas que se han alejado de la forma... deberían ser conocidos como irreversibles...[97]

2.3.1.2.2.1.2.2.2.2.2. Los signos de irreversibilidad de aquellos en el camino de la visión

Esto tiene dos partes:

1) Breve introducción
2) Explicación detallada

2.3.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1. Breve introducción

Los dieciséis momentos de la disposición
y cognición en el camino de la visión
deben ser conocidos como las características
de los Bodisatvas irreversibles.[98] [IV.46] {96b}

2.3.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2. Explicación detallada

Esto tiene cuatro partes en términos de enfocarse en las cuatro realidades:

1) [Los signos de enfocarse en la realidad del sufrimiento]

Apartarse de las nociones discriminatorias de la forma y demás,
firmeza mental, apartarse
de ambos yānas inferiores,
la disolución de las ramas de los dhyānas y demás, [IV.47]

Estos cuatro son (1) apartarse de las nociones discriminatorias sobre las características de la forma y demás; (2) firmeza mental de la Bodichita; (3) apartarse de las ocupaciones mentales de ambos yānas inferiores; y (4) alcanzar las absorciones meditativas (los dhyānas y demás), pero habiendo disuelto las ramas del renacimiento sin control en los [reinos de los dioses correspondientes].[99]

2) [Los signos de centrarse en la realidad del origen del sufrimiento]

ligereza de cuerpo y mente,
habilidad en los medios para usar lo deseable,
conducta constantemente pura,
pureza en la forma de vida, [IV.48]

Estos son (5) la ligereza de cuerpo y mente que surge [y opera] en virtud de estar libre de fenómenos afligidos; (6) estar abrazado por la habilidad en los medios (como la generosidad) incluso en situaciones en las que se usan los placeres sensoriales deseables; (7) conducta constantemente pura[100] en términos de que uno mismo no saborea los placeres sensoriales; y (8) mantenerse a sí mismo mediante la pureza de la forma de vida en virtud de no involucrarse en los cinco [tipos de] formas de vida incorrectas, poner [a otros] bajo su poder, hacer predicciones, etc. Como dice el *Ratnāvali*:

La ética corrupta es controlar los sentidos
en aras del honor y la ganancia.
La adulación es decir palabras agradables
en aras del honor y la ganancia.

La apelación indirecta es alabar
las cosas de los demás para obtenerlas.
Ser astuto es menospreciar
a los demás en aras de la ganancia propia.

Desear ganancia a través de la ganancia
es alabar lo que uno obtuvo anteriormente.[101]

3) [Los signos de enfocarse en la realidad de la cesación]

con respecto a los skandhas y demás, los obstáculos,
las acumulaciones, la batalla
de las facultades y demás,... [IV.49ac]

Estos son los cuatro de dejar de conectarse y demás con cualquier (9) hablar acerca de los skandhas y demás (dhātus y āyatanas) así como de los obstáculos (tales como reyes y ladrones); (10) hablar acerca de las multitudes de la aldea;[102] (11) hablar acerca de las facultades afligidas y demás (sus conciencias y objetos); {97a} y (12) hablar sobre las batallas de la guerra.[103]

4) [Los signos de centrarse en la realidad del camino]

...y la codicia y demás,
detenerse a pensar en [IV.49cd]

conectarse y estar ocupado con ellos,
no observar el menor fenómeno,
la certeza acerca del propio bhūmi
y morar en el triple bhūmi, [IV.50]

así como renunciar a la propia vida por el bien del Dharma–
estos dieciséis momentos
son los signos de irreversibilidad
de los inteligentes que moran en el camino de la visión. [IV.51]

Estos son los cuatro de (13) detenerse a pensar en primero conectarse y luego estar continuamente ocupado con hablar sobre la codicia y demás (los factores antagónicos de la generosidad y demás), es decir, no hablar [sobre ellos]; (14) no observar ni siquiera el fenómeno más aparente como establecido en último término; (15) certeza acerca de la propia permanencia en el primer bhūmi y morar en el triple camino del propio bhūmi (el camino ininterrumpido, el camino de la liberación y el camino especial); y (16) atreverse incluso a renunciar a la propia vida por el bien del Dharma genuino restante, y así sucesivamente. Las características de permanecer en estos dieciséis momentos son los signos de la

irreversibilidad de los inteligentes que moran en el camino de la visión.[104] Los sūtras dicen:

> Los Bodisatvas se apartan de las nociones discriminatorias de la forma...[105]

Aquí, como una elaboración sobre "las facultades y demás" [en la línea IV.49c], la explicación de las [veintidós] facultades tiene cuatro partes:

1) División
2) En qué niveles existen
3) Manera de renuncia
4) Objetos

1) La división es doble:
   a) Facultades purificadas
   b) Facultades afligidas

1a) [Las facultades purificadas] son ocho: (1)-(5) Las que ejercen poder sobre la pureza mundana (las cinco como la confianza) y (6)-(8) las [tres] que ejercen poder sobre la pureza no contaminada (la facultad que hace que todo lo desconocido sea conocido –las cinco como la confianza en el momento del camino de la preparación; la facultad de saberlo todo –las mismas cinco de los aprendices nobles; y la facultad de estar dotado de saberlo todo –las mismas cinco de los no aprendices).

1b) [Las facultades afligidas] son catorce –(9)-(13) las que ejercen poder sobre los resultados de la experiencia (las cinco facultades que son sensaciones –placer y sufrimiento [físicos], placer y displacer mentales y ecuanimidad); {97b} (14)-(19) las seis facultades que ejercen poder sobre los objetos (las cinco facultades de los sentidos y la facultad mental); (20) la facultad de la vida, que ejerce poder sobre el resto del cuerpo; y (21)-(22) las dos que ejercen poder sobre el nacimiento (las facultades [sexuales] masculina y femenina).

2) En el reino del deseo, existen todas las facultades afligidas. En el reino de la forma, entre estas, la masculina y la femenina, no existen el sufrimiento [físico] ni el desagrado mental. En el reino sin forma, [solo] existen las tres de la vida, la mente y la ecuanimidad. En cuanto a los soportes [físicos] de estas facultades, en el reino del deseo, están presentes las ocho sustancias atómicas; en el reino de la forma, [todas] excepto el olfato y el gusto; y en el reino sin forma, [las demás] dependen de la [facultad] de la vida. 3) [En términos de sus] partes contaminadas, cada una de las cuatro siguientes –la facultad mental, el placer de la mente, el placer mental y la ecuanimidad– contiene factores que se deben abandonar a través de la visión, factores que se deben abandonar a través de la familiarización y factores que no se deben abandonar.[106] En el desagrado mental, hay factores que se

deben abandonar a través de la visión y factores que se deben abandonar a través de la familiarización. Las cinco facultades sensoriales, la masculina y la femenina, y las de la vida y el sufrimiento [físico] son factores que se deben abandonar a través de la familiarización solamente. Las [cinco facultades] contaminadas, como la confianza y, según el Mahāyāna, también la facultad contaminada que hace que todo lo desconocido sea conocido, son factores que se deben abandonar a través de la familiarización. En cuanto a los soportes [físicos] de las facultades, las ocho [sustancias atómicas] son factores que se deben abandonar a través de la familiarización.

4) En el reino del deseo, hay seis objetos; en el reino de la forma, [todos] excepto el olor y el sabor; y en el reino sin forma, solo fenómenos.[107]

2.3.1.2.2.1.2.2.2.2.3. Los signos de irreversibilidad de aquellos en el camino de la familiarización

Esto tiene cinco partes:

1) La naturaleza de este camino en general
2) La manera de familiarizarse con él
3) La división particular del camino de la familiarización
4) Refutación de objeciones para aumentar aún más
5) Refutación de objeciones a causa y resultado

2.3.1.2.2.1.2.2.2.2.3.1. La naturaleza de este camino en general

> **El camino de la familiarización es profundo**
> **y tal profundidad es en términos de vacuidad y demás.**
> **Esta profundidad es el estado de estar liberado**
> **de los extremos de superimposición y negación. [IV.52]**

El camino de la familiarización de los nobles Bodisatvas es profundo porque los sūtras dicen: {98a}

> Esta matriz que perfecciona todas las cualidades de Buda, una vez que los Bodisatvas moran en ella... es profunda –es sinónimo de vacuidad, ausencia de signos, ausencia de deseos, sin formación, sin surgimiento, libertad del deseo, cesación, nirvāṇa... y todos los Dharmas.[108]

Por lo tanto, su profundidad de carecer de cualquier base para manchas adventicias se refiere a la vacuidad y demás. Esto también es la base, el fruto y el yāna. En cuanto a esta profundidad, el significado del pasaje del sūtra "[Los Bodisatvas] se apartan de la forma y demuestran el nirvāṇa"[109] es el siguiente: El Dharmadhātu profundo es el estado de liberación de los extremos de superimposición (siendo una entidad) y negación (no siendo nirvāṇa) porque está más allá de todos los objetos de la mente y la conciencia.[110]

2.3.1.2.2.1.2.2.2.2.3.2. La manera de familiarizarse con él

> **El camino de la familiarización consiste en las repetidas**
> **reflexiones, verificaciones y absorciones**
> **durante las ramas de la penetración,**
> **el camino de la visión y el camino de la familiarización en sí. [IV.53]**

La manera en que los Bodisatvas se familiarizan con dicha profundidad consiste en los caminos de familiarización. En virtud de morar progresivamente en las ramas de la penetración, el camino de la visión y el camino de la familiarización en sí, [estos niveles del camino de familiarización] consisten en familiarizarse mediante reflexiones repetidas sobre esta profundidad durante el primer período; verificarla directamente a través del prajñā auto-consciente durante el segundo período; y estar absorto en él durante el tercer período. El [correspondiente] sūtra [pasaje] se proporciona a continuación.[111]

2.3.1.2.2.1.2.2.2.2.3.3. La división particular del camino de familiarización

> **Porque es un continuo ininterrumpido, [IV.54a]**

Si la realización directa del Dharmadhātu naturalmente puro se divide posteriormente porque la sabiduría auto-consciente es permanente en el sentido de que existe como un continuo ininterrumpido desde el principio, {98b} se divide desde la perspectiva de que la sabiduría se manifiesta de una manera cada vez más lúcida en virtud de que, respectivamente, se libera un poco, se libera más y se libera en gran medida de las manchas que la oscurecen.

> **se trata como nueve aspectos**
> **a través de sus grados menor, medio y mayor**
> **que se divide a su vez en menor y etc. [IV.54bd]**

Los sūtras dicen:

> Si los Bodisatvas mahāsattvas reflexionan repetidamente sobre estas profundidades, las verifican y se absorben en ellas... incontables, inmensurables e infinitas raíces de virtud crecerán.[112]

Ahondando en esto, en los sūtras, [Subhūti] pregunta: “¿Cuál es la diferencia entre incontable, inmensurable e infinito?”[113] El significado de la respuesta a esto es que

> **Las descripciones como incontables y demás [IV.55a]**

son meros nombres, que

> **no se sostienen en términos de lo último. [IV.55b]**

Los sūtras dicen:

> En estos Dharmas, cualquier diferencia que se haga a través del significado o las letras es inobservable.[114]

En términos de lo aparente, el sabio afirmó

> **que ellos son los verdaderos[115] flujos naturales de la compasión. [IV.55cd]**

Sin embargo, en términos de lo aparente, el sabio afirmó que estas descripciones se dieron con la intención de que surgieran [diversos tipos de] mérito inexpresable de la originación dependiente que es el flujo natural de la gran compasión de los Budas.[116] (Los sūtras dicen]:

> Esta inexpresabilidad es una enseñanza que es el flujo natural de la gran compasión del Tathāgata.[117]

2.3.1.2.2.1.2.2.2.2.3.4. Refutación de las objeciones a un mayor aumento

Esto tiene dos partes:

1) La duda
2) La respuesta

2.3.1.2.2.1.2.2.2.2.3.4.1. La duda

> **En la entidad inexpresable**
> **la disminución y el aumento no son sostenibles.**
> **A través de la progresión[118] llamada "familiarización",**
> **¿Qué podría disminuir y qué podría obtenerse? [IV.56]**

"En la forma real de ser de las entidades –el inexpresable e incondicionado Dharmadhātu– la disminución y el aumento no son sostenibles. Por lo tanto, [ya que] tienen la naturaleza del [Dharmadhātu], ¿qué factores que se deben abandonar en la progresión llamada "familiarización" podrían disminuir y qué remedios podrían obtenerse? Se deduce que no se obtienen."[119] Los sūtras dicen:

> Si no hay aumento ni disminución en la realidad inexpresable, {99a} tampoco habrá aumento ni disminución de las pāramitās, como la generosidad.[120]

2.3.1.2.2.1.2.2.2.2.3.4.2. La respuesta

> **De la misma manera que la iluminación**
> **este [camino] logra la meta deseada.**
> **La iluminación tiene como característica definitoria la talidad,**
> **que también se afirma como la característica definitoria de esta. [IV.57]**

No existe tal defecto. De la misma manera que el fruto –la iluminación perfecta– logra el bienestar de aquellos a quienes se debe guiar, también este Dharmadhātu logra la meta deseada de que las realizaciones claras de aquellos a quienes se debe guiar aumenten y los factores a quienes se debe renunciar se terminen. La razón por la que esto se afirma de esa manera es que el fruto –la iluminación– tiene la característica definitoria de la talidad y esa talidad también tiene la característica definitoria de esta iluminación porque estas dos son lo mismo.[121] Los sūtras dicen:

> Así como la talidad de todos los fenómenos, así es la iluminación perfecta insuperable.[122]

2.3.1.2.2.1.2.2.2.2.3.5. Refutación de las objeciones a la causa y al resultado

Esto tiene dos partes:

1) La disputa
2) La respuesta

2.3.1.2.2.1.2.2.2.2.3.5.1. La disputa

> **La iluminación a través de una mente anterior**
> **no es razonable, ni tampoco lo es a través de una posterior. [IV.58ab]**

“En última instancia, el Dharmadhātu y la iluminación son de hecho uno, pero vemos que [el camino de la familiarización] no es razonable ni siquiera con respecto a ser la causa de la Budeidad en el nivel de lo aparente. Porque a través de los momentos anteriores de generación de la mente [de la Bodichita] –la causa de la Budeidad– al no estar en contacto con los posteriores y viceversa, la acumulación de virtud no tiene lugar, y sin eso, el fruto no surge.”[123] El significado de esto se refiere al [siguiente pasaje de] los sūtras:

> La primera generación de la Bodichita no está en contacto con una generación posterior de la Bodichita ...[124]

2.3.1.2.2.1.2.2.2.2.3.5.2. La respuesta

Esto tiene dos partes:

1) Responder mediante un ejemplo
2) Explicar los signos de aquellos que están en el camino de la familiarización que surgen de este [camino]

2.3.1.2.2.1.2.2.2.2.3.5.2.1. Responder mediante un ejemplo

De acuerdo con el ejemplo de una lámpara de aceite, [IV.58c]

Aunque la iluminación no se genera a través de cada momento individual de la mente, en virtud de que dependen uno del otro, hay un mero surgimiento que se origina de manera dependiente en el nivel de lo aparente. {99b} Aunque la mecha de una lámpara de aceite no se quema a través de cada uno de los momentos anteriores o posteriores [de su llama], se percibe directamente que la mecha se quema en dependencia de ambos [estos momentos. Por lo tanto, el surgimiento de la iluminación a través del camino de la familiarización] debe entenderse de acuerdo con este ejemplo. El pasaje del sūtra es obvio en [la línea anterior del] texto.[125]

2.3.1.2.2.1.2.2.2.2.3.5.2.2. Explicando los signos de aquellos en el camino de la familiarización que surgen de este camino

la naturaleza óctuple de los fenómenos es profunda. [IV.58d]

Su profundidad radica en el surgimiento, el cese,
la talidad, lo que se debe conocer,
la cognición, el compromiso, la no dualidad,
y la habilidad en los medios. [IV.59]

Inmediatamente después de haber realizado la generación de la Bodichita última [en el camino de la visión], surge el camino de la familiarización –la realización de la naturaleza óctuple y profunda de los fenómenos. Después de haber presentado esta [profundidad en general], en particular hay ocho [aspectos de ella] que se realizan. Su profundidad radica en (1) el surgimiento de la originación dependiente; (2) el cese debido a que lo aparente no se establece en último término; (3) la talidad muy sutil; (4) lo que se debe conocer –la forma real de ser de las dos realidades; (5) la cognición primordial de realizar esta forma real de ser; (6) el compromiso de no involucrarse en nada; (7) lo que se debe comprender y lo que lo comprende no siendo diferente o dual en último término; y (8) la habilidad en los medios de ser un Buda primordialmente y, sin embargo, demostrar que se vuelve un Buda nuevamente.[126] Los sūtras dicen:

> La profunda originación dependiente del despertar de los Bodisatvas mahāsattvas a la insuperable iluminación es asombroso.[127]

2.3.1.2.2.1.2.2.3. La naturaleza del entrenamiento que debe cultivarse

Esto tiene tres partes:

1) La causa del Dharmakāya –[el entrenamiento en] la igualdad de la existencia y la paz
2) La causa del Sambhogakāya –[el entrenamiento en] los reinos puros
3) La causa de la actividad iluminada –el entrenamiento en la habilidad en los medios

2.3.1.2.2.1.2.2.3.1. La causa del Dharmakāya –el entrenamiento en la igualdad de la existencia y la paz

Esto tiene dos partes:

1) [Tema] general
2) [Significado del] texto

2.3.1.2.2.1.2.2.3.1.l. Tema general

El saṃsāra en este [verso IV.60b] consiste en todo tipo de apariencias erróneas, y el nirvāṇa es su naturaleza –la vacuidad. En cuanto a la manera de [su] igualdad, si un sujeto equivocado se enfoca en el único objeto que es la talidad, la existencia [saṃsārica] [parece tener lugar]. Si un sujeto inconfundible se enfoca en él, la paz está sucediendo. Sin embargo, en última instancia, dado que la naturaleza de este objeto no es ninguna de estas dos, [el entrenamiento aquí] es no conceptualizarlo como ninguno de ellos. {100a} El entrenamiento para familiarizarse con esto existe desde el camino de la acumulación en adelante, ya que lo que se enseña aquí es el entrenamiento para comprender completamente todos los aspectos y no los otros [tres entrenamientos]. La aparición directa [de este entrenamiento en particular] en el flujo mental [ocurre] desde el octavo bhūmi en adelante.[128]

2.3.1.2.2.1.2.2.3.1.2. Significado del texto

Este tiene dos partes:

1) El [entrenamiento] propiamente dicho
2) La eliminación de reparos

2.3.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1. El entrenamiento real

> **Dado que los fenómenos son como sueños,**
> **la existencia [saṃsārica] y la paz no se conceptualizan. [IV.60ab]**

Dado que los fenómenos imaginarios son como sueños, [los Bodisatvas] se están familiarizando [con la igualdad] al no conceptualizar la existencia [saṃsārica] y la

paz como cualquier tipo de entidad existente o negación no implicativa, respectivamente.[129] Los sūtras dicen:

> Si la prajñāpāramitā aumenta al familiarizarse con ella durante el día, también aumenta al familiarizarse con ella durante los sueños. ¿Por qué? Porque no se pueden conceptualizar como sueños y durante el día.[130]

2.3.1.2.2.1.2.2.3.1.2.2. Eliminando los reparos

> **Las refutaciones[131] de los reparos sobre el karma**
> **no existentes y etc. son tal como se explicaron. [IV.60cd]**

Uno puede Piensa: "Así como no surgen resultados de las acciones en un sueño, tampoco surgen resultados de las virtudes conceptuales [en el estado de vigilia] porque estas dos son iguales [en que todos los fenómenos son como un sueño y carecen de naturaleza propia]." No hay fallo aquí en términos de las dudas sobre la acumulación de karma y sus resultados no existentes y etc., porque las refutaciones de [estos reparos] están tal como se explican y contienen en los sūtras. Dicen que, sin conceptualización, no hay base para el karma y, por lo tanto, no hay resultado, pero si uno conceptualiza al despertar, surgen resultados incluso de las acciones en un sueño. Los sūtras [comienzan con Śāriputra] preguntan: "Si se dice que [todos los fenómenos] son como un sueño, no hay acumulación ni disminución de karma." La respuesta es: "Sin un objeto de enfoque, el karma no surge..." y "Sin embargo, si uno piensa en ello al despertar, habrá acumulación o disminución de él."[132]

2.3.1.2.2.1.2.2.3.2. La causa del Sambhogakāya –el entrenamiento en los reinos puros

> **El mundo de los seres sintientes es impuro,**
> **y lo mismo ocurre con el mundo que es el entorno.**
> **En virtud de lograr la pureza de esos,**
> **[aparece] la pureza de un reino de Buda. [IV.61]**

Por ejemplo, dado que el mundo de los seres sintientes (las manchas adventicias) no está mezclado con la talidad, {100b} una vez que se comprende esto, estas manchas se desvanecen como un arco iris, y lo mismo ocurre con el mundo impuro (como los reinos desagradables) que es el entorno y aparece desde la perspectiva de la equivocación. En virtud de haber eliminado la equivocación a través de la originación dependiente de la compasión por esos [seres] y, de ese modo, lograr y familiarizarse con el contenedor puro, que ya existía antes, al hacerlo claramente

manifiesto, aparece en la mente pura un reino de Buda que realmente cumple esta función.[133] Esto se considera principalmente como un reino Sambhogakāya, [pero] en los sūtras, se describe a través de ejemplos desde la perspectiva de la equivocación:

> Esta gran tierra estará hecha de berilio azul...[134]

2.3.1.2.2.1.2.2.3.3. La causa de la actividad iluminada –el entrenamiento en la habilidad en los medios

Esto tiene dos partes:

1) El prajñā como raíz
2) La manera en que se convierte en habilidad en los medios al ser abrazada por la compasión

2.3.1.2.2.1.2.2.3.3.1. El prajñā como raíz

> **En cuanto al objeto y este entrenamiento, [IV.62a]**

(Este entrenamiento] se identifica como esta realización de la existencia y la paz como igualdad que implica la unión completa[135] de dos [factores] –el objeto (prajñāpāramitā– talidad sin surgimiento ni cesación) y el sujeto (sabiduría auto-consciente).[136] Los sūtras dicen:

> ¿Cómo deben los Bodisatvas mahasattvas . . . familiarizarse con los Budadharmas...?

La respuesta a esto es:

> Deben familiarizarse con todos los fenómenos, como la forma, que están vacíos...[137]

La manera de familiarizarse con esto es como [se afirma en el *Bodhicaryāvatāra*]:

> A través de la familiaridad con las tendencias latentes de la vacuidad,
> las tendencias latentes de las entidades serán abandonadas.
> A través de la familiaridad con la “absoluta inexistencia”,
> estas también serán abandonadas más adelante.[138]

2.3.1.2.2.1.2.2.3.3.2. La manera en que se convierte en habilidad en los medios al ser abrazado por la compasión

venciendo a las hordas[139] de enemigos,
no permaneciendo, dando en el blanco tal como [se pretende],
característica poco común, [IV.62bd]

no apegarse, no observar,
habiendo terminado con las características y las plegarias de aspiración,
el signo de esto, y ser ilimitado
representan los diez aspectos de la habilidad en los medios. [IV.63]

[Las diez formas de entrenarse en la habilidad en los medios] son (1) a través de este [prajñā] siendo abrazado por la compasión, venciendo a los enemigos–los cuatro māras (el māra de los cinco skandhas, el māra de las aflicciones que encadenan en el saṃsāra, el māra que es el señor de la muerte, y el devaputra māra –el gobernante de [los dioses] que tienen poder sobre las emanaciones de otros);[140] {101a} (2) no permanecer en el vacío de la paz; (3) virtudes dedicadas que alcanzan la iluminación perfecta, como arqueros expertos que dan en el blanco tal como les place;[141] (4) la característica [del Bodisatva] de no abandonar a los seres sintientes, que es poco común en comparación con los Śrāvakas y Pratyekabudas; (5) las manchas de los seres sintientes que no se apegan [a los Bodisatvas], aunque [éstos últimos] se mezclen con [los primeros]; (6) la enseñanza por medio de no observar ningún fenómeno; (7) habiendo terminado con los puntos de vista sobre las características; (8) haber terminado con el camino[142] de mirar el fruto de una manera que aspire a él; (9) no abrigar características sobre la profecía de los victoriosos, que es el signo de este ser dotado con habilidad en los medios; y (10) conocer enumeraciones ilimitadas de objetos cognoscibles. Al agregar "habilidad en los medios" al final de cada uno de estos, [este entrenamiento] es de diez aspectos.[143] Los sūtras dicen:

> Y, habiendo superado los cuatro māras y los dos niveles ...[144]

Éste es el cuarto capítulo, sobre la realización completa de todos los aspectos, en *El Tratado sobre las Instrucciones Esenciales de la Prajñāpāramitā, Llamado* El Ornamento de la Clara Realización.

Éste es el comentario sobre el cuarto capítulo del *Tratado sobre las Instrucciones Esenciales de la Prajñapāramitā, Llamado* El Ornamento de la Clara Realización.

Capítulo Quinto, sobre el Entrenamiento Culminante

2.3.1.2.2.2. El entrenamiento culminante (la consumación del [entrenamiento completo en todos los aspectos])
Este tiene dos partes:
1) Presentación de la conexión
2) Explicación detallada de las realizaciones claras

2.3.1.2.2.2.1. Presentación de la conexión

(El entrenamiento culminante] es la consumación del entrenamiento completo en todos los aspectos a través de [este último] sirviendo como remedio para los factores que deben abandonarse. [El entrenamiento culminante] se refiere a familiarizarse [con el entrenamiento completo en todos los aspectos] de manera de obtener maestría [sobre él], que es el significado del [pasaje] en los sūtras [que comienza con] la discusión de los signos de irreversibilidad [en los sueños y demás]. [Los diversos niveles del] entrenamiento culminante no necesitan ser precedidos por todo el [entrenamiento en] todos los aspectos {101b} porque se presentan desde la perspectiva de lo que constituye y no constituye los factores que deben abandonarse y sus remedios, respectivamente, en los niveles [distintos] de los respectivos caminos.[145]

2.3.1.2.2.2.2. Explicación detallada de las realizaciones claras
Esto tiene cuatro partes:
1) [El entrenamiento culminante del camino de la] preparación
2) [El entrenamiento culminante del camino de la] visión
3) [El entrenamiento culminante del camino de la] familiarización
4) El entrenamiento culminante del camino ininterrumpido

2.3.1.2.2.2.2.1. El entrenamiento culminante del camino de la preparación
Este tiene cuatro partes:
1) Calor
2) Pico
3) Disposición equilibrada
4) El Dharma Supremo

2.3.1.2.2.2.2.1.1. Calor

Incluso en los sueños, todos los fenómenos
se consideran oníricos y demás–
los signos del entrenamiento de haber alcanzado la culminación
se afirman que son doce. [V.1]

(El entrenamiento culminante del calor] se enseña por medio de sus signos. Los seis signos en los sueños son que, (1) a través del poder de aspirar durante el día a que todos los fenómenos aparezcan pero vacíos, incluso en los sueños, todos los fenómenos se consideran oníricos y etc.; (2) no surge ningún agrado por las mentalidades inferiores [de Śrāvakas y Pratyekabudas]; (3) los tathāgatas enseñan el Dharma [entre séquitos ilimitados de monásticos, dioses, nāgas, etc.]; (4) sus creaciones mágicas, [como la luz radiante,] proliferan; (5) uno mismo enseña el Dharma a los seres sintientes, que están atormentados por el sufrimiento; y (6) al ver los reinos desagradables, uno da lugar a la intención: "Purificaré mi propio reino de Buda para que estos [reinos desagradables] no existan en él." Los seis signos durante el estado de vigilia son (7) ser capaz de apaciguar el daño causado por el fuego y demás mediante palabras de verdad, diciendo: "Que esto se apacigue si soy irreversible"; (8) ser capaz de disipar el daño causado por seres no humanos de la misma manera; (9) prestar atención a un amigo espiritual sin dejarse abrumar por ninguna condición interna o externa [que lo obstruya]; (10) entrenarse siempre en la madre; (11) no aferrarse a ningún fenómeno en absoluto; y (12) estar cerca de la iluminación de Buda. Por lo tanto, se afirma que los signos del entrenamiento de haber alcanzado la culminación del equilibrio meditativo del calor son doce.[146] Los sūtras dicen:

> Incluso en sueños, los Bodisatvas mahasattvas . .. consideran todos los fenómenos como sueños.[147]

2.3.1.2.2.2.2.1.2. Pico

Al compararlo de muchas maneras,
como la virtud de adorar a tantos Budas
como seres hay en Jambudvīpa,
el aumento es de dieciséis veces. [V.2]

[El entrenamiento culminante del pico se enseña] por medio del aumento del mérito, como (1) la virtud de alguien que adora, mientras viva, a tantos seres como haya en Jambudvīpa que se hayan convertido en Budas. {102a} ["Como" incluye] (2) adorar a tantos seres como haya en un trichiliocosmos que se hayan convertido

en Budas; las siete virtudes de haber establecido tantos seres sintientes como hay en Jambudvīpa en (3) excelencias mundanas (tales como [las diez virtudes,] los dhyānas, y las (absorciones) sin forma) y [los frutos de] (4) el que entra en la corriente, (5) el que retorna una vez, (6) el que no retorna, (7) el arhat, (8) el Pratyekabuda, y (9) la iluminación insuperable; y (10)-(16) las siete virtudes de haber establecido tantos seres como hay en un trichiliocosmos en estos respectivos [frutos]. Al compararlo de estas muchas maneras con las dieciséis virtudes como se enseña [aquí], el equilibrio meditativo del pico es el aumento es de dieciséis veces en el mérito [que es incluso mayor] que [los méritos en] estos respectivos ejemplos. Esto es obvio a partir de los pasajes [correspondientes] en los sūtras.[148]

2.3.1.2.2.2.2.1.3. Disposición equilibrada

> **La perfección insuperable**
> **de los Dharmas de las tres omnisciencias**
> **y el no abandono del bienestar de los seres sintientes**
> **se describen como "estabilidad." [V.3]**

[El entrenamiento culminante de la disposición equilibrada se enseña] por medio de la estabilidad de no retroceder desde la madre. Debido a la virtud insuperable de perfeccionar todos los aspectos de los Dharmas de la Budeidad natural sin excepción a través de las tres omnisciencias y el no abandono del bienestar de otros seres sintientes, el equilibrio meditativo de la disposición equilibrada no implica ninguna regresión a [los senderos de] Śrāvakas o Pratyekabudas. Por lo tanto, se describe como "estabilidad."[149] Los sūtras dicen:

> Que aquellas personas que pertenecen al Bodisatvayāna... perfeccionen los Budadharmas.[150]

2.3.1.2.2.2.2.1.4. El Dharma Supremo

> **Usando los ejemplos de un mundo de cuatro continentes,**
> **un chiliocosmos, un dichiliocosmos y un trichiliocosmos,**
> **este samādhi se expresa**
> **a través de la abundancia de mérito. [V.4]**

[El entrenamiento culminante del Dharma Supremo] tiene la naturaleza de establecerse en la triple falta de naturaleza. [Los sūtras] dicen que uno puede ser capaz de medir un mundo de cuatro continentes, un chiliocosmos (mil de esos [mundos]), un dichiliocosmos (mil de esos [chiliocosmos]) y un trichiliocosmos (mil de esos [dichiliocosmos]) a través de una sola punta de cabello. Pero el mérito

de la generación de la Bodichita que está dotada de regocijo es inmensurable. {102b} Al usar estos ejemplos, el samādhi del Dharma Supremo se expresa a través de la abundancia de [su] mérito.[151] Los sūtras dicen:

> Su mérito de generar la Bodichita que está dotada de regocijo es inmensurable.[152]

2.3.1.2.2.2.2.2. El entrenamiento culminante del camino de la visión
Esto tiene dos partes:
1) Los factores a los que se debe renunciar
2) Los remedios

2.3.1.2.2.2.2.2.1. Los factores a los que se debe renunciar
Esto tiene dos partes:
1) Breve introducción
2) Explicación detallada

2.3.1.2.2.2.2.2.1.1. Breve introducción
Esto tiene dos partes:
1) (Las concepciones sobre] lo aprehendido
2) [Las concepciones sobre] el aprehensor

2.3.1.2.2,2.2.2.1.1.1. Las concepciones sobre lo aprehendido

> **Uno debe saber que las dos[153] concepciones sobre lo aprehendido–**
> **en términos de compromiso y renuncia–**
> **son nueve cada una y que su carácter**
> **es [aprehender] los objetos, no como son. [V.5]**

Los dos [conjuntos de] concepciones sobre lo aprehendido son aquellos que aprehenden los objetos de compromiso (el camino y el fruto del Mahāyāna) y los objetos de renuncia (los caminos y frutos del Hīnayāna) como lo que se debe adoptar y rechazar, respectivamente. Uno debe saber que, a través de las clasificaciones de estos objetos, cada uno de estos dos [conjuntos de concepciones] tiene como una [subdivisión] de nueve partes y que la razón de que sean erróneas radica en que todas ellas no se centran en el objeto que es la naturaleza básica, tal como es. Por lo tanto, el carácter de estos sujetos [que aprehenden] es ser estados mentales igualmente erróneos.[154] Los sūtras dicen:

> Habiéndose regocijado... uno debe dedicar esto de tal manera que no tenga ninguna noción de dualidad ni ninguna noción de no dualidad...
> No solo la madre es no conceptual, sino también la forma ...[155]

2.3.1.2.2.2.2.1.1.2. Las concepciones acerca del aprehensor

Las dos concepciones acerca de los seres sintientes con existencia sustancial e imputada
se afirman como las concepciones acerca del aprehensor.
Divididos en seres ordinarios y seres nobles,
cada uno de ellos tiene nueve aspectos. [V.6]

Si los referentes aprehendidos no existen así,
¿pueden estos dos afirmarse como los aprehensores de algo?
Por lo tanto, su característica es la vacuidad
de una naturaleza de aprehensor. [V.7]

Divididos por lo que existe en los flujos mentales de los seres ordinarios y de los nobles, los seres sintientes son las bases de la imputación de la identidad de los fenómenos, es decir, las mentes que implican apariencias dualistas. Las concepciones de los primeros aprehenden [a los seres sintientes] como sustancialmente [existentes] y las [concepciones] de los segundos los aprehenden como meramente imputadamente existentes. [Respectivamente, estas] se afirman como las dos concepciones acerca del aprehensor. Cada una de ellas tiene nueve aspectos en términos de sus objetos. El significado de la equivocación es el siguiente: si los referentes aprehendidos (objetos) no existen ni sustancial ni imputadamente, de la misma manera, afirmar que estas dos concepciones aprehenden tales objetos a través de algo no es adecuado. Pues si los objetos aprehendidos {103a} no existen en última instancia, lo que los aprehende de esta manera no está [tampoco] más allá del error.[156] Por lo tanto, su característica es la vacuidad de la propia naturaleza de quien los aprehende.[157] Los sūtras dicen:

> Puesto que el espacio es vacío, los seres sintientes deben ser vistos como vacíos.[158]

2.3.1.2.2.2.2.1.1.2. Explicación detallada

Esto tiene dos partes:

1) (Las concepciones sobre] lo aprehendido
2) [Las concepciones sobre] quien aprehende

2.3.1.2.2.2.2.1.1.2.1. Las concepciones sobre lo aprehendido

Esto tiene dos partes:

1) Los objetos de compromiso
2) Los objetos de renuncia

2.3.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1. Los objetos de compromiso

Naturaleza, disposición,
perfecto logro del camino,
inequívoco acerca del objeto de enfoque de la conciencia,
factores antagónicos y remedios, [V.8]

la propia realización, agente,
su actividad y el resultado de la actividad–
al estar basadas en los factores de compromiso en estos,
se afirma que las concepciones son nueve. [V.9]

[Los nueve objetos del compromiso de los Bodisatvas son] (1) la naturaleza del objeto –la iluminación; (2) la sabiduría no contaminada –la disposición Mahāyāna de enfocarse en esto (la iluminación); (3) el perfecto logro del camino a través de eso; (4) inequívoco en virtud de la conciencia en equilibrio meditativo carente de cualquier objeto de enfoque [que represente] lo aparente; (5) rechazar y adoptar factores y remedios antagónicos, respectivamente; (6) las propias realizaciones de los Bodisatvas; (7) [su ser] el agente de renunciar a su propio bienestar; (8) su actividad –lograr el bienestar de los demás; y (9) el resultado de [esta] actividad –las dos acumulaciones. Puesto que existen los nueve factores de compromiso en estos, se afirma que las concepciones basadas en ellos son nueve.[159] Los sūtras enseñan el remedio por vía de la no conceptualización:

> La madre está completamente vacía.[160]

2.3.1.2.2.2.2.2.1.2.1.2. Los objetos de renuncia

Las realizaciones que son deficientes
debido a la caída en la existencia o la paz,
la falta de tutoría,
los aspectos del camino que son incompletos, [V.10]

progresar en virtud de otra condición,
apartarse del objetivo,
estando limitado, variedad,
ser ignorante acerca de permanecer y dedicarse, [V.11]

y la búsqueda posterior–
las concepciones acerca de estos son nueve,
estando basadas en los factores de la renuncia
tal como surgen en las mentes de los Śrāvakas y demás. [V.12]

[Los nueve objetos de los que los Bodisatvas deben renunciar son] (1) las realizaciones de los Śrāvakas y Pratyekabudas que son deficientes debido a la caída en los objetos que son la existencia o la paz; (2) la falta de tutoría a través de la habilidad en los medios; (3) la mayoría de los aspectos del camino para lograr la Budeidad que son incompletos; (4) tener que progresar de nuevo en el Mahāyāna en virtud de otra condición y no a través del propio poder; (5) alejarse del objetivo por el que hay que luchar, cuyo fruto es el conocimiento de todos los aspectos; (6) el abandono estando limitado; (7) la realización {103b} que implica una variedad de apegos a las características; (8) ser ignorante acerca de permanecer en el conocimiento de todos los aspectos y, a través de eso, acerca de ocuparse del bienestar de los demás; y (9) las cinco [pāramitās], tales como la generosidad, que siguen a la[161] prajñāpāramitā. Las concepciones acerca de estos son nueve, y se basan en los factores de la renuncia tal como surgen en las mentes de los Śrāvakas, etc.[162] El sūtra [el pasaje comienza] con el ejemplo del sol y la luna realizando sus funciones para los cuatro continentes y siguiendo [estos continentes], [con la prajñāpāramitā haciendo lo mismo para las otras cinco pāramitās].[163]

2.3.1.2.2.2.2.2.1.2.2. Las concepciones acerca del aprehensor

Esto tiene dos partes

1) Aprehensión de la existencia sustancial
2) Aprehensión de la existencia imputada

2.3.1.2.2.2.2.2.1.2.2.1. Aprehensión de la existencia sustancial

> **Lo primero acerca del aprehensor debe ser conocido**
> **en términos de apoderarse y descartar,**
> **involucrarse mentalmente,**
> **adherirse a los tres reinos, [V.13]**
>
> **permanecer, aferrarse,**
> **imputación de entidades fenoménicas,**
> **apego, remedio,**
> **y el impedimento de proceder como uno desea. [V.14]**

El primer [conjunto de concepciones] acerca del aprehensor [como una persona sustancialmente existente] debe conocerse en términos de las concepciones que se centran en los siguientes nueve [estados mentales] como sustancialmente existentes –(1) apoderarse y descartar objetos (como la forma), respectivamente; (2) involucrarse mentalmente en estos [objetos]; (3) a través de eso, adherirse a los tres reinos (mentes y factores mentales); (4) permanecer –aprehender la forma y demás como si realmente existieran; (5) aferrarse a ellas; (6) imputar entidades fenoménicas inexistentes como si existieran sustancialmente; (7) apego –aferrarse a las tres esferas; (8) aprehender incluso los remedios para eso como si existieran

sustancialmente; y (9) impedimento para proceder al Budabhūmi como uno desea.[164] Los sūtras dicen:

> La madre no se apodera ni descarta ningún fenómeno en absoluto.[165]

2.3.1.2.2.2.2.2.1.2.2.2. Aprehendiendo la existencia imputada

> **No hay liberación final según el objetivo,**
> **identificar el camino como no siendo el camino,**
> **cesación y surgimiento,**
> **estando unido y no estando unido con entidades, [V.15]**
>
> **permaneciendo, destruyendo la disposición,**
> **la ausencia de esforzarse y la causa,**
> **y observar fuerzas opuestas**
> **son las otras concepciones acerca del aprehensor. [V.16]**

(El segundo conjunto de concepciones sobre el aprehensor como individuo imputado se refiere a] (1) no haber una liberación final en el conocimiento de todos los aspectos según el sujeto se centre en su propio objetivo; (2) identificar los caminos inferiores como no siendo el propio camino; (3) surgir resultados y cesar sus causas; (4) estar unido con entidades imputadas y no estar unido con entidades sustanciales; (5) destruir la permanencia en la forma y demás a través de eso; {104a} (6) destruir [naturalmente] las disposiciones de los Śrāvakas y Pratyekabudas; (7) la ausencia de esforzarse por las seis pāramitās; (8) en última instancia, [la ausencia] del camino –la causa; y (9) [la ausencia de] observar māras –las fuerzas opuestas a la participación en la madre– como meras imputaciones. Estas nueve son las otras concepciones acerca del aprehensor.[166] Los sūtras dicen:

> La madre procede por el camino uniforme hacia donde está el conocimiento de todos los aspectos.[167]

2.3.1.2.2.2.2.2.2. Los remedios

Esto tiene dos partes:

1) [Explicar] el resultado de la libertad –la iluminación
2) Explicar los medios para la libertad –el camino de la visión en sí mismo

2.3.1.2.2.2.2.2.2.1. Explicar el resultado de la libertad –la iluminación

Esto tiene dos partes:

1) Las causas para el logro
2) Identificar la iluminación

2.3,1.2.2.2.2.2.2.1.1. Las causas para el logro

> **Señalar la iluminación de los demás,**
> **confiar en la causa para esto,**
> **y la causa para su logro ininterrumpido**
> **con su característica de una abundancia de mérito. [V.17]**

Las tres causas para la realización directa de la pureza natural que representan los medios para liberarse de las manchas del apego a la dualidad son (1) señalar mediante una profecía que otros alcanzarán la iluminación; (2) confiar en la causa de esto –la prajñāpāramitā– a otros; y (3) la causa o camino para su logro ininterrumpido –la sabiduría no conceptual auto-consciente que está dotada de compasión no referencial y, por lo tanto, tiene la característica de una abundancia de mérito.[168] Los sūtras dicen:

> Los Bodisatvas pasan por dificultades...[169]

1 2.3.1.2.2.2.2.2.2.1.2. Identificar la iluminación

Esto tiene tres partes:

1) El tema en sí
2) Eliminar los reparos
3) La manera de familiarizarse con él

2.3.1.2.2.2.2.2.2.1.2.1. El tema real

> **La sabiduría de la terminación y el no surgimiento**
> **de las manchas se llama "iluminación",**
> **pero estas dos deben entenderse, en el orden debido,**
> **en virtud de la falta de terminación y la falta de surgimiento. [V.18]**

La terminación se refiere a la comprensión de que es seguro que no hay manchas y el no surgimiento se refiere a la comprensión de que la sabiduría está libre de surgimiento, permanencia y cesación –la sabiduría de que estas dos se manifiesten se llama "iluminación." Esto es el mero logro del Dharmakāya. Sin embargo, en el camino de la familiarización, a través de las apariencias dualistas que cesan de manera progresiva, el Dharmakāya se completa progresivamente. {104b} Esto se aplica a la naturaleza básica de la siguiente manera. [Por ejemplo,] un sujeto que está confundido por la enfermedad [de la ictericia] puede ver el objeto, una caracola, como amarillo, y, si esa enfermedad se elimina, lo ve como blanco. Sin embargo, dentro de ese objeto, una caracola, no hay terminación del amarillo ni nuevo surgimiento del blanco. Asimismo, estos dos significados [de terminación y

no surgimiento] deben entenderse, en el orden debido, de acuerdo con este ejemplo, en virtud de la falta de terminación de las manchas y la falta de surgimiento de la sabiduría.[170] Los sūtras dicen:

> La madre no fue terminada, no está terminada y no será terminada.[171]

2.3.1.2.2.2.2.2.2.1.2.2. Eliminación de reparos

Esto tiene dos partes:

1) Objeción
2) Respuesta

2.3.1.2.2.2.2,2.2.1.2.2.1. Objeción

(La objeción aquí] aparece en las mentes de los realistas, que piensan: "Una mancha que es una entidad real se supera a través de un remedio recién surgido. De lo contrario, la expresión convencional 'alcanzar la iluminación' no es adecuada."[172]

2.3.1.2.2.2.2.2.2.1.2.2.2. Respuesta

> **En la naturaleza sin cesación,**
> **a través del camino llamado "ver",**
> **¿Qué podría terminarse de lo que nace por concepción**
> **y qué no surgimiento podría alcanzarse?[173] [V.19]**
>
> **Que los fenómenos existan y, al mismo tiempo,**
> **los oscurecimientos cognitivos del maestro**
> **se terminen –esta afirmación de otros**
> **yo la considero asombrosa. [V.20]**

La naturaleza básica no concuerda [con lo que piensan los realistas]. En esta naturaleza de la sabiduría ālaya que es sin ningún esfuerzo hacia la cesación de las manchas, a través del camino llamado "ver su propia naturaleza", ¿qué factores que se deben abandonar podrían terminarse si nacen por concepción y qué no surgimiento podría lograrse de nuevo? Ninguno de los dos casos es así porque[174] esto es similar a un sueño que no sucede una vez que uno despierta. Por lo tanto, el *[Tathāgata]mahākaruṇānirdeśasūtra* dice:

> La terminación no es una terminación a través de remedios–
> en virtud de haber sido terminados antes, son terminados más tarde.

El *Uttaratantra* afirma:

> Su verdadera naturaleza de ser inmutable
> es la misma antes y después.[175]

Aparte de este principio, (algunas personas) afirman que los fenómenos oscurecedores realmente existen y aceptan [estos fenómenos] en su propio sistema como objetos cognitivos. Al mismo tiempo, {105a} [afirman que] los oscurecimientos del maestro –el Buda– con respecto a [estos objetos] han terminado. Acerca de un sistema filosófico de este tipo que hace afirmaciones [internamente] contradictorias, [Maitreya] expresa su preocupación, diciendo: "Considero esto como asombroso." En cuanto a la razón de esta [preocupación] si [las manchas] realmente estuvieran establecidas, uno no sería capaz de renunciar a ellas. Como explica el *Mūlamadhyamakakārikā*:

> Una naturaleza que cambia en cualquier otra cosa
> nunca está justificada.[176]

2.3.1.2.2.2.2.2.1.2.3. La manera de familiarizarse con ella

> **No hay nada que quitar de esto**
> **y ni lo más mínimo que añadir.**
> **La verdadera realidad debe verse tal como realmente es–**
> **quien ve la verdadera realidad se libera. [V.21]**

En términos de involucrarse progresivamente en los [tres tipos de] iluminación de los tres yānas, la visión de los Śrāvakas, la visión de los Pratyekabudas y la visión Madhyamaka [sobre lo que es la iluminación] son las siguientes. La primera se refiere a la liberación de los oscurecimientos aflictivos en virtud de estar libre del apego a un yo en relación con los skandhas. La segunda es la liberación de la burda [dualidad de] aprehensor y aprehendido en virtud de comprender que aprehensor y aprehendido no son distintos en sustancia. La tercera es la realización de la falta de identidad de los fenómenos en virtud de que se ha puesto fin por completo al apego de un Bodisatva a la dualidad y, al haberse familiarizado [con la falta de identidad de los fenómenos], también han desaparecido todas las conciencias con apariencias dualistas. Esto se afirma [en las escrituras] de la siguiente manera:

> Ni existente, ni inexistente, [ni] no existente ni
> inexistente,
> ni teniendo el carácter de ambos–
> estar liberado de los cuatro extremos
> es lo que alcanzan los Mādhyamikas.[177]

Para explicar el significado de este [verso], entre los dos sistemas siguientes, los que proponen el Rangtong Madhyamaka (*Svātantrikas y *Prāsaṅgikas) dicen: “Se explica por el hecho de que cualquier apego a la talidad es inadecuado porque no importa a qué uno se apegue, no va más allá del apego a la dualidad.” El punto principal del sistema del venerable [Maitreya], Asaṅga y su propio hermano es que, {105b} puesto que la talidad nunca se convierte en un objeto de apariencia dualista, no hay preocupación de que pueda surgir ningún apego a la existencia real con respecto a ella. Más bien, el significado de este verso aquí es señalar la inexistencia misma de todos los fenómenos aparentes como algo cualquiera, como ser existente, no existente, ambos o ninguno. El *Uttaratantra* dice:

> Porque ven que, debido a la luminosidad natural de la mente, las aflicciones carecen de naturaleza...[178]

Por lo tanto, puesto que no hay manchas en este corazón [de Buda] –la pura dependencia de los demás, la sabiduría ālaya– no hay nada que eliminar y puesto que es desde el tiempo sin principio, no se puede agregar la más mínima sabiduría nueva. “Pero, ¿cómo se familiariza uno con él entonces?” Uno se familiariza con la verdadera realidad –la propia mente como tal– viéndose a sí misma como realmente es. En ese punto, cuando todo apego dualista se ha desvanecido si se ve la verdadera realidad sin la dualidad de lo que se mira y el que mira, se alcanza el camino de la visión y uno se libera. El *[Prajñāpāramitā]saṃcayagāthā* dice:

> El Bodisatva que realiza la originación dependiente
> a través de este prajñā como algo sin surgimiento y sin extinción,
> así como los rayos del sol libres de nubes disipan la oscuridad,
> superará la densidad de la ignorancia y alcanzará lo que surge
> por sí mismo.[179]

Esto concuerda con lo que afirma el *Laṅkāvatārasūtra*:

> Al confiar en la mera mente,
> uno no imagina objetos externos.
> Al descansar en el objeto de enfoque de la talidad,
> uno también debe ir más allá de la mera mente.
>
> Habiendo ido más allá de la mera mente,
> uno debe ir incluso más allá de la no apariencia.
> El yogui que reposa en la no apariencia
> ve el Mahāyāna.[180]

2.3.1.2.2.2.2.2.2.2. Explicación de los medios para la libertad –el camino de la visión en sí

Esto tiene tres partes:

1) El remedio real de la renuncia –el camino ininterrumpido
2) El remedio de la sustentación –el camino de la liberación
3) El remedio del distanciamiento –el camino especial {106a}

2.3.1.2.2.2.2.2.2.2.1. El remedio real de la renuncia –el camino ininterrumpido

> **Aquello en lo que la generosidad y demás**
> **se combinan mutuamente entre sí**
> **y que consiste en una disposición equilibrada**
> **en un solo momento es el camino de la visión aquí. [V.22]**

Después de que los factores [manifiestos] que deben abandonarse a través de la visión han sido invalidados durante la fase [del Dharma Supremo] del camino de la preparación, [siguen] los medios para abandonar sus semillas.[181] Es esa sabiduría en la que las pāramitās (generosidad y demás) se combinan mutuamente entre sí (las cinco pāramitās excepto una [con la que se combinan], respectivamente)[182] y que consiste en las cuatro [instancias de] disposición equilibrada en un solo momento en el camino de la visión. Este es el camino de la visión aquí.[183] Los sūtras dicen:

> Los Bodisatvas moran en cada una de las pāramitās, como la generosidad,
> y las demás se vuelven completamente perfectas.[184]

2.3.1,2.2.2.2.2.2.2.2. El remedio sustentador –el camino de la liberación

La realización del decimosexto [momento] es el verdadero (remedio sustentador), mientras que los otros [quince momentos de] cognición son aproximadamente concordantes [con él).

2.3.1.2.2.2.2.2.2.2.3. El remedio distanciador –el camino especial

> **Luego, después de haber sido absorbido**
> **en el samādhi del deporte del león,**
> **se examina la originación dependiente**
> **en sus órdenes progresivo e inverso. [V.23]**

Al haber alcanzado el camino de la visión, uno se entrena en el samādhi del deporte del león: [las nueve absorciones meditativas de la permanencia progresiva] desde el primer dhyāna hasta [la absorción meditativa de] la cesación y desde [la

absorción meditativa de] la cesación hasta el primer dhyāna. Después de haber estado absorto en esto, durante su logro posterior, la originación dependiente se examina en sus órdenes progresivo [saṃsārico] e inverso [nirvánico]. Los sūtras dicen:

> Los Bodisatvas mahasattvas ... están absortos en el samādhi del deporte del león ... discriminan "formaciones debidas a la condición de la ignorancia", ...[185]

A continuación se presenta un análisis crítico de la originación dependiente, que consta de tres partes:

1) La base de la división
2) Explicación del término
3) Divisiones

1) La base de la división [se expresa en el *Mahāyānasūtrālaṃkāra*]:

> Por lo tanto, ¿qué es este tipo particular de oscuridad de no ver lo que existe y ver lo que no existe?[186]

(Estas líneas abordan] la apariencia dualista –la ignorancia no afligida. Esto se refiere al saṃsāra, que es primordialmente inexistente. Por lo tanto, en última instancia, no tiene ni principio ni fin. Convencionalmente, es como sigue:

> Aunque no tiene principio, implica un fin.[187] (106b)

2) La explicación del término (originación dependiente) se refiere a la dependencia de las condiciones y la originación infalible de las causas y los resultados.

3) Divisiones
Esto consta de dos partes:

a) Las divisiones individuales
b) Enseñanza de su presentación

3a) Desde la perspectiva de la equivocación, las causas y los resultados circulan de manera inagotable. [Los doce vínculos de la originación dependiente son] (1) la ignorancia afligida, que es doble, ya que es un factor al que se debe renunciar a través de la visión y un factor al que se debe renunciar a través de la familiarización. La primera se refiere a la ignorancia acerca de las [cuatro] realidades que se presenta solamente como el factor acompañante de la sexta [conciencia] mental. La segunda se presenta como el factor acompañante de la mente afligida y el factor acompañante de la sexta [conciencia] mental. La última es nuevamente doble –ignorancia acerca de la realidad e ignorancia acerca de los

objetos. Entre estas, la que se enseña en el contexto de la originación dependiente aquí es la primera[188] porque funciona como la fuerza motivadora que impulsa a uno a otra existencia. (2) Las formaciones [kármicas] son las acciones del cuerpo, el habla y la mente que están motivadas por esta [ignorancia]. (3) La conciencia se refiere a la fase de las semillas de estas acciones que residen dentro de la conciencia ālaya y el resultado de esto –[la conciencia ālaya] conectándose con un útero. (4) El nombre y la forma significan que los otros cuatro skandhas se logran después de esa [conexión]. (5) Los seis āyatanas se refieren al desarrollo de cada una de las [seis facultades sensoriales]. (6) El contacto significa que la tríada de objeto, facultad sensorial y conciencia se unen, de modo que se elimina el cambio con respecto al objeto. Por lo tanto, hay seis [tipos de] contacto [en virtud de] que el ojo hacia arriba a través de la mente se unen [con sus respectivos objetos]. (7) Las sensaciones son las experiencias agradables, dolorosas y neutrales debido al contacto. Estas son dobles –sensaciones físicas y sensaciones mentales. (8) El anhelo significa estar apegado a las sensaciones agradables y desagradables como algo que debe adoptarse y rechazarse, respectivamente. En términos de los tres reinos, el anhelo es triple. (9) El aferramiento se refiere al esfuerzo por buscar estas [sensaciones como lo que debe adoptarse y rechazarse, respectivamente]. Las cuatro [clases de] aferramiento de apropiación aquí son el apego a lo que es deseable; los sesenta y dos puntos de vista erróneos; el engreimiento acerca de la ética y las disciplinas espirituales; y el apego a un yo. {107a} (10) Devenir[189] significa que, a través de las semillas kármicas de los [últimos] dos dentro de la [conciencia] ālaya que se despierta, su potencia se ha vuelto poderosa. Esto es cuádruple –el devenir del pasado; el devenir del nacimiento; el devenir de la muerte; y el devenir del estado intermedio. (11) El nacimiento se refiere a [el proceso] desde entrar en el lugar en el que uno renace hasta sentirlo [plenamente]. El nacimiento es cuádruple –[a través de] huevos, úteros, calor y humedad, y de una manera milagrosa. (12) El envejecimiento y la muerte se refieren a los cambios en la duración de la vida, las facultades, la forma, la fuerza, la memoria, el prajñā y el bienestar, así como a las muertes oportunas e inoportunas.

3b) La originación dependiente de los fenómenos purificados consiste en la cesación de la ignorancia hasta la cesación del envejecimiento y la muerte. Los doce vínculos [tal como se presentaron arriba] se dan en términos del nacimiento en el útero –los dos primeros representan la vida anterior; los dos últimos, la siguiente vida; y los restantes, el estado actual. En resumen, es como dice [el *Pratītyasamutpādahṛdaya* de Nagārjuna]:

> El primero, el octavo y el noveno son aflictivos;
> el segundo y el décimo son kármicos;
> y los siete restantes son sufrimiento.[190]

2.3.1.2.2.2.2.3. El entrenamiento culminante del camino de la familiarización
Este tiene tres partes:
1) El camino de la familiarización que es el remedio
2) Las concepciones que son los factores que se deben abandonar
3) Las cualidades que se basan [en este camino]

2.3.1.2.2.2.2.3.1. El camino de familiarización que es el remedio
Tiene dos partes:
1) [Tema] general
2) [Significado del] texto

2.3.1.2.2.2.2.3.1.1. Tema general
Tiene dos partes:
1) La absorción meditativa de cruzar en un salto que es el remedio
2) La manera en que renuncia a los factores que deben renunciarse

2.3.1.2.2.2.2.3.1.1.1. La absorción meditativa de cruzar en un salto que es el remedio

Al estar precedido por el [samādhi preparatorio del] deporte del león, que suprime las semillas de los factores que deben abandonarse a través de la familiarización, el camino ininterrumpido que los erradica por completo es el verdadero [cruzar en un salto]. (a) En cuanto al [cruzar en un salto] menor, su manera de meditar concuerda con el deporte del león. (b) [Durante] el (cruzar en un salto medio), habiendo ascendido desde el primer dhyāna, uno entra en la cesación, y desde allí, en el segundo [dhyana]. De esta manera, uno alterna las otras ocho [absorciones meditativas de] permanencia progresiva con la cesación.{107b} Uno se eleva desde la [última] cesación [en esta secuencia] a través de [asumir el estado de] la mente de la Cima de la Existencia, y, después de haberse elevado [de esta manera], saldrá del estado de equilibrio meditativo por completo. Con los dos últimos estados de la mente siendo tomados como uno, [el cruzar en un salto medio contiene] diecisiete estados (de absorción meditativa). (c) [Durante] el [cruzar en un salto] grande, uno vuelve a entrar en la cesación y luego se eleva desde ella hacia el logro subsiguiente, luego [entra] en la Cima de la Existencia y se eleva nuevamente [hacia el logro subsiguiente). Por lo tanto, [el cruzar en un salto grande contiene] dieciocho [estados meditativos] –nueve absorciones meditativas alternadas con logros subsiguientes similares a ilusiones. Cuando [además] se divide por la progresión ascendente [de la misma manera, hay] treinta y seis. El cruzar menor, medio y grande en un salto se dividen a su vez en [niveles] menor, medio y grande, y estos nueve niveles corresponden a] un bhūmi cada uno. Las etapas preparatorias de estos [niveles] (el deporte del león) también son iguales en número y se basan meramente en dichas absorciones meditativas. Su naturaleza es el camino de la familiarización como logro, como se enseña [en el verso 25] en el segundo capítulo.

2.3.1.2.2.2.2.3.1.1.2. La manera en que se renuncia a los factores que se deben renunciar

Los factores que se renuncian aquí son los que oscurecen la pureza de las [manchas, que consisten en] lo que implica la apariencia dualista, así como el apego al aprehensor y lo aprehendido como meras imputaciones, que es producido por los [primeros. Estos factores] se dividen en cuatro grupos de nueve a través de sus respectivos objetos. Cada uno de estos [nueve] se divide en mayor, medio y menor, que a su vez se dividen en mayor, medio y menor.

2.3.1.2.2.2.2.3.1.2. Significado del texto

> **Después del doble progreso y retorno a través de**
> **las nueve absorciones, incluyendo la cesación,**
> **se asume la conciencia intermitente perteneciente al [reino] del deseo,**
> **que no está en equilibrio meditativo. [V.24]**
>
> **A través de cruzar uno, dos,**
> **tres, cuatro, cinco, seis, siete y ocho,**
> **la absorción meditativa de cruzar en un salto consiste en**
> **proceder hacia arriba a través de la cesación de maneras dispares.**
> **[V.25]**

Después del doble progreso hacia arriba y el retorno hacia abajo a través de las nueve absorciones, incluyendo la cesación, durante el cruzar en un salto menor, el cruzar en un salto grande implica asumir la conciencia intermitente perteneciente al [reino] del deseo, que no está en equilibrio meditativo sino en logro subsiguiente. Al cruzar una, dos, tres, cuatro, cinco, seis, siete y ocho de las [primeras] ocho absorciones meditativas de permanencia progresiva alternándolas con [dicha mente de] logro subsiguiente, la manera de la absorción meditativa de cruzar en un salto consiste en proceder hacia arriba a través de entrar en la cesación {108a} alternando equilibrios meditativos y logros subsiguientes de maneras dispares. El medio [cruzar en un salto] no se enseña en el texto.[191] Los sūtras dicen:

> ... entran en el samādhi de cruzar en un salto.[192]

2.3.1.2.2.2.2.3.2. Las concepciones que son los factores a abandonar

Esto tiene dos partes:

1) [Concepciones sobre] lo aprehendido
2) [Concepciones sobre] el aprehensor

2.3.1.2.2.2.2.3.2.1. Las concepciones sobre lo aprehendido

Esto tiene dos partes:

1) [Los objetos de] compromiso
2) [Los objetos de] la renuncia

2.3.1.2.2.2.2.3.2.1.1. Los objetos de compromiso

> **Con respecto a ser concisos, detallados, no guiados**
> **por no estar protegidos[193] por los Budas,**
> **carecer de las cualidades de los tres tiempos,**
> **y del triple camino excelente– [V.26]**
>
> **estas primeras concepciones sobre lo aprehendido**
> **tienen los aspectos del entrenamiento como su esfera. [V.27ab]**

[El primer conjunto de] nueve [entre las] concepciones [innatas] [sobre lo aprehendido], que se aferran a los siguientes objetos como algo en lo que ocuparse, son con respecto a (1) que la sabiduría no dual es concisa; (2) que las características generales [y específicas] de los portadores de la naturaleza de los fenómenos son detalladas; (3) aquellos que no se entrenan en que la madre no sea instruida por no ser protegida por los Budas, sino aquellos que se entrenan siendo instruidos por ser protegidos; (4)-(6) lo opuesto de aprehender a la madre como carente de las cualidades de los Budas en los tres tiempos que nacen [de ella] –las tres concepciones acerca de los Budas de los tres tiempos que nacen [de ella]; y (7)-(9) el triple camino excelente –el compromiso a través de la aspiración, lo impuro [bhūmis] y lo puro [bhūmis]. Entre las dos concepciones acerca de lo aprehendido, estas son las primeras. Puesto que representan los aspectos cognitivos y sus esferas objetivas[194] en el momento del entrenamiento en la madre, son objetos y sujetos que son meras imputaciones.[195] Los sūtras dicen:

> ¿Qué es la talidad de la forma? ... Se refiere a todos los fenómenos en forma breve y detallada.[196]

2.3.1.2.2.2.2.3.2.1.1. Los objetos de la renuncia

> **Se afirma que los segundos tienen los compromisos**
> **de las mentes y los factores mentales como sus objetos. [V.27cd]**
>
> **Estas concepciones acerca del no surgimiento de la mente,**
> **no involucrarse mentalmente en el corazón de la iluminación,**
> **involucrarse mentalmente en el Hīnayāna,**
> **no involucrarse mentalmente en la iluminación perfecta, [V.28]**

familiarizarse, no familiarizarse,
los opuestos de estos,
y no estar de acuerdo con la verdadera realidad
deben ser conocidos como aquellos en el camino de la familiarización.
[V.29]

[En cuanto al segundo grupo de nueve entre las concepciones innatas acerca del aprehensor, que se aferran a sus objetos como algo que debe ser rechazado,] las mentes y los factores mentales que implican apariencias dualistas son las concepciones subjetivas que involucran a sus objetos.[197] Por lo tanto, el Bhagavan afirma que son los factores primarios a ser abandonados. Sus objetos son (1) el no surgimiento de la mente de la Bodichita; (2) no involucrarse mentalmente en el corazón de la iluminación[198] –la madre; (3) participar mentalmente en el Hīnayāna; (4) no involucrarse mentalmente en la iluminación perfecta (aquella que lleva la naturaleza [de esta madre]); (5) reflexionar: "¿Se obtiene el conocimiento de todos los aspectos a través de una intensa familiarización [con esta madre]; {108b} (6) reflexionar: "¿Se obtiene a través de no familiarizarse [con ella]?"; (7)-(8) los opuestos de estos: –reflexionar: "¿Se obtiene sin importar si uno se ha familiarizado o no se ha familiarizado [con esta madre]?" y reflexionar: "¿Se obtiene a través de algo que no es ni familiarización ni no familiarización [con esta madre]?"; y (9) preguntarse acerca de la talidad, la sabiduría ālaya: "¿No es la verdadera realidad de estar en acuerdo con la naturaleza básica?" Estas nueve concepciones de considerar las concepciones proliferantes que son los {nueve] factores mentales anteriores como defectos deben ser conocidos como los factores a ser abandonados que existen en el camino de la familiarización.[199] [Los sūtras] dicen:

> Por todos los medios, los Bodisatvas deben familiarizarse con la participación en la prajñāpāramitā para que los fenómenos de las mentes y los factores mentales no se agiten.[200]

2.3.1.2.2.2.2.3.2.1. Las concepciones acerca del aprehensor

Esto tiene dos partes:

1) Las imputaciones
2) Las causas de la imputación

2.3.1.2.2.2.2.3.2.1.1. Las imputaciones

Las primeras acerca del aprehensor deben conocerse
en términos de tener seres sintientes imputados como su esfera,
fenómenos imputados, no estar vacío,
apego y el carácter de la discriminación. [V.30]

Se proclaman además con respecto a
la formación de entidades, los tres yānas,
la impureza de las ofrendas,
y la conducta desordenada. [V.31]

Se proclama que las primeras [nueve] concepciones innatas acerca del aprehensor se conocen como la aprehensión y el apego a meras imputaciones en términos de los siguientes objetos –(1) que tienen como su esfera la aprehensión de seres sintientes (las bases de imputación de identidades fenoménicas) como meras conciencias imputadas; (2) los fenómenos imputados que aparecen a esas [conciencias]; (3) aferrarse a meras apariencias aparentes como si existieran, es decir, no siendo vacuidad; (4) apego a objetos de enfoque; (5) fenómenos que tienen el carácter de ser discriminados por prajñā; (6) aferrarse a la formación de entidades; (7) aferrarse a los tres yānas como si fueran distintos; (8) aquellos que no están fusionados con la madre siendo objetos impuros para ofrendas; y (9) conducta desordenada (como la generosidad) en virtud de concebir las tres esferas.[201] [Los sūtras] dicen:

> Si no se observa un yo, un ser sintiente, un alma o una persona, ¿cómo pueden ser imputados como el dhātu de un yo, el dhātu de un ser sintiente, el dhātu de un alma o el dhātu de una persona? Así, al no imputar ningún fenómeno, se obtendrá el conocimiento de todos los aspectos.[202]

2.3.1.2.2.2.3.2.1.2. Las causas de la imputación {109a}

Habiendo imputado a los seres sintientes y a la causa de estos
como sus objetos, los otros nueve tipos [de concepciones]
que están asociados con el camino de la familiarización
son sus factores antagónicos en virtud de ser superados
a través de él. [V.32]

En términos de ignorancia sobre las tres oscurecimientos
de las tres omnisciencias, respectivamente,
el camino de la paz, estando unido con
o separado de la talidad y demás, [V.33]

siendo desiguales, sufrimiento y demás,
la naturaleza de las aflicciones,
y la no dualidad, estas concepciones
se afirman como las últimas. [V.34]

[El verso V.32] representa el pasaje introductorio. Las imputaciones de los seres sintientes como identidades fenoménicas y el sujeto –la conciencia que aparece dualísticamente– que es la base o causa de la imputación de estos [seres], en virtud de ser superados a través de este camino de familiarización son los factores antagónicos que están asociados con el camino correctivo de familiarización como sus factores a ser abandonados. Se explican como los nueve tipos de concepciones [innatas] acerca del aprehensor que son diferentes a las anteriores. Estas nueve concepciones [operan] en términos de la ignorancia acerca de los siguientes objetos –(1)-(3) las tres oscurecimientos de la naturaleza pura de las tres omnisciencias [conociendo] el carácter esencial, tal como es,[203] del abandono [que se logra] a través de los tres conocimientos; (4) el camino de la paz de los tres yānas; (5) [tener dudas sobre] que la madre esté unida o separada de la naturaleza de los fenómenos (la talidad, etc.); (6) la renuncia y la realización sin igual; (7) las cuatro realidades del sufrimiento, etc.; (8) la naturaleza de las aflicciones (que han terminado y no surgen); y (9) la realidad de la no dualidad de aprehensor y aprehendido. Estas concepciones sobre el aprehensor son las últimas.[204] [Los sūtras] dicen:

> El conocimiento de todos los aspectos es el de los tathāgatas.[205]

2.3.1.2.2.2.2.3.3. Las cualidades que se basan en este camino

> **Cuando estas pestilencias se han extinguido,**
> **es como respirar libremente de nuevo después de mucho tiempo.**
> **Todas las cualidades consumadas que logran**
> **la felicidad de los seres en todos los aspectos, [V.35]**
>
> **al igual que los ríos [que desembocan] en el gran océano,**
> **sostienen a estos mahāsattvas,**
> **que están embellecidos con el fruto deseado,[206]**
> **desde todos los aspectos. [V.36]**

Cuando estos oscurecimientos cognitivos, que son como pestilencias, se han extinguido mediante la sabiduría que es como una medicina y que está libre de puntos de referencia, este [estado de] renuncia es como respirar libremente y haber recuperado el bienestar de uno nuevamente al ser aliviado de las penurias de una enfermedad después de un largo tiempo. Por lo tanto, todas las cualidades consumadas e inagotables de esos Bodisatvas que logran la felicidad temporal y última de los seres en todos los aspectos, tal como los ríos que desembocan en el gran océano, surgen ininterrumpidamente y, además, {109b} sostienen a estos mahābodisatvas, quienes son embellecidos y valientes por el logro del fruto de ser

los supremos entre los bípedos, desde todos los aspectos. Esto significa que estos Bodisatvas se convertirán rápidamente en Budas. Los sūtras dicen:

> Al igual que las hojas, las flores y las frutas, los Bodisatvas nutrirán a todos los seres sintientes.[207]

2.3.1.2.2.2.2.4. El entrenamiento culminante del camino ininterrumpido

Esto tiene dos partes:

1) El entrenamiento culminante real del camino ininterrumpido
2) Eliminar las dudas sobre los objetos y aspectos focales de este camino

2.3.1.2.2.2.2.4.1. El entrenamiento culminante real del camino ininterrumpido

> **Se compara con las virtudes de haber establecido**
> **a las personas en un trichiliocosmos**
> **en las realizaciones consumadas de los discípulos[208] y los rinocerontes**
> **y en el [bhūmi] impecable de los Bodisatvas. [V.37]**
>
> **A través de tal abundancia de mérito**
> **este samādhi ininterrumpido**
> **inmediatamente antes de alcanzar la Budeidad[209]**
> **es el conocimiento de todos los aspectos. [V.38]**

El samādhi similar al vajra es lo que supera las manchas de las impregnaciones de las tendencias negativas, es decir, las semillas de la imaginación falsa que son los oscurecimientos del apego y la obstrucción. Es la sabiduría que se encuentra al final del continuum [de los Bodisatvas en el décimo bhūmi] y se enseña aquí mediante ejemplos [que se refieren a este] samādhi del camino ininterrumpido. Se compara con las virtudes de haber establecido a todas las personas en un trichiliocosmos en las realizaciones consumadas de Śrāvaka y Pratyekabuda [estado de arhat] similar al rinoceronte y en el bhūmi impecable de los Bodisatvas (el primer bhūmi), todo lo cual ni siquiera se acerca a una centésima parte [del mérito de] este samādhi. Entre el samādhi similar al vajra que se logra a través de tal abundancia de mérito y la Budeidad no hay interrupción a causa de los oscurecimientos. Por lo tanto, este samādhi ininterrumpido es la sabiduría que es el conocimiento de todos los aspectos.[210] Los sutras dicen:

> Incluso si todos los seres sintientes en un trichiliocosmos vivieran en los niveles de los Śrāvakas . . . sus méritos ni siquiera se acercarían a la centésima parte del mérito de un Bodisatva que se ha dedicado a la iluminación.[211]

2.3.1.2.2.2.2.4.2. Eliminar reticencias sobre los objetos y aspectos de enfoque de este camino

Esto tiene dos partes:

1) Explicar los objetos y aspectos de enfoque
2) Eliminar ideas erróneas sobre ellos

2.3.1.2.2.2.2.4.2.1. Explicar los objetos y aspectos de enfoque

Esto tiene dos partes:

1) La presentación de causas y condiciones en general
2) Explicar el significado del texto

2.3.1.2.2.2.2.4.2.1.1. La presentación de causas y condiciones en general

Una causa es aquello que se apropia de un resultado y produce la naturaleza de un resultado. [Las causas] se dividen en seis. Una causa habilitadora produce la naturaleza de un resultado que es diferente de ella misma. {110a} Las causas simultáneas son causas y resultados mutuos, como los cuatro elementos en una sola colección. Una causa de un resultado similar produce un factor que se debe abandonar y que se le asemeja en términos de tipo y concordancia con su propio nivel. Las causas congruentes son las mentes primarias y sus factores mentales acompañantes, que se ayudan entre sí. Una causa omnipresente es un factor omnipresente precedente de un nivel dado que produce un fenómeno afligido posterior [de este nivel]. Las causas maduras consisten en no virtudes y virtudes contaminadas.

Una condición es aquello que produce los rasgos distintivos de un resultado. (Las condiciones] se dividen en cuatro. Las últimas cinco causas son condiciones causales. Un momento anterior de la mente es la condición inmediata del siguiente. Los objetos como las formas son las condiciones de objeto de la conciencia. Las causas habilitadoras son [equivalentes a] las condiciones dominantes. Por lo tanto, las causas y las condiciones también [se puede decir que] son equivalentes, como cuando se produce un jarrón de arcilla.[212]

2.3.1.2.2.2.2.4.2.1.2. Explicando el significado del texto

> **Se afirma que la falta de entidad es el objeto de enfoque de esto,**
> **la atención plena como su factor dominante,**
> **y la paz como su aspecto. [V.39ac]**

El objeto de enfoque de esta sabiduría del equilibrio meditativo de los nobles Mahāyāna se afirma como la falta de entidad de lo aparente, como el surgimiento y el cese; la atención plena o el prajñā de la meditación, como su factor dominante; y la paz en términos de puntos de referencia y características (que es decir, la sabiduría auto-consciente), como su aspecto. Estos se presentan como meras

convencionalidades porque, en última instancia, no se pueden presentar causas, condiciones, etc., con respecto a la talidad.[213] Los sūtras dicen:

> El objeto de enfoque del conocimiento de todos los aspectos es la falta de entidad ...[214]

2.3.1.2.2.2.2.4.2.2. Eliminar las ideas erróneas sobre ellos

Esto tiene dos partes:

1) La manera en que surgen las ideas erróneas
2) La manera en que se eliminan

2.3.1.2.2.2.2.4.2.2.1. La manera en que surgen las ideas erróneas

> **... En este sentido,**
> **aquellos que hablan mucho discuten [V.39cd]**

En este sentido de las enseñanzas de Bhagavan sobre el camino, aquellos dialécticos cuyas mentes no pueden hacer frente a la inconcebible manera de la variedad de la originación dependiente de lo aparente que aparece a partir de la naturaleza de la verdadera realidad última {110b} de una manera inagotable, hablan mucho y discuten, diciendo: “Si las entidades de lo aparente no existen, [todo] desde los objetos de enfoque del camino hasta la familiarización con la madre no es sostenible.” En los sūtras, estos reparos se plantean a través de las preguntas de Subhūti y luego son respondidas por el maestro, [el Buda]. Aunque no hay una disputa real en esta situación, se asemeja a plantear ciertas dudas.[215]

2.3.1.2.2.2.2.4.2.2.2. La manera en que se eliminan

> **acerca de la justificación del objeto de enfoque,**
> **la identificación de la naturaleza de este,**
> **la sabiduría del conocimiento de todos los aspectos,**
> **lo último y lo aparente, [V.40]**
>
> **el entrenamiento, las Tres Joyas,**
> **los medios, la realización del sabio,**
> **error, el camino,**
> **los remedios y los factores antagónicos, [V.41]**
>
> **la característica definitoria y la familiarización.**
> **Las afirmaciones de esas personas sobre estos dieciséis**
> **se afirman como ideas erróneas**
> **acerca del conocimiento de todos los aspectos. [V.42]**

[Aquí se eliminan los dieciséis reparos de la siguiente manera.] (1) Puesto que los fenómenos condicionados son apariencias erróneas, se justifica que el objeto de enfoque del equilibrio meditativo de los grandes nobles sea la falta de entidad. (2) Puesto que no hay otro fenómeno que el Dharmadhātu, se justifica que la naturaleza de esta sabiduría se identifique como la falta de entidad. (3) Puesto que la naturaleza de los fenómenos se ocupa de la naturaleza básica de todos los fenómenos, se justifica como la sabiduría del conocimiento de todos los aspectos. (4) Puesto que sirven como prajñā y medios, respectivamente, el uno para el otro, se justifican la realidad última y la realidad aparente. Como dice el *Mūlamadhyamakakārikā*:

> Sin depender de lo convencional,
> lo último no puede enseñarse.[216]

(5) El entrenamiento en las seis pāramitās se justifica porque se realiza en aras de la iluminación. (6)-(8) Las Tres Joyas están justificadas: la joya del Buda debido a la realización de la verdadera realidad; la joya del Dharma debido a que la talidad es la iluminación; y [la joya de la] Saṃgha debido al entrenamiento en la iluminación de una manera no referencial. (9) La habilidad en los medios está justificada debido a la participación sin observar las tres esferas. (10) La realización del sabio está justificada debido a ver con certeza que no hay puntos de referencia. {111a} (11) El error está justificado porque, no importa si la forma y demás se aprehenden como permanentes o impermanentes, esto representa apego. (12) El camino que hace que uno alcance el conocimiento de todos los aspectos está justificado porque se entrena en todos los caminos. (13)-(14) Los remedios están justificados y los factores antagónicos están justificados porque, en términos de lo aparente, surge lo que se debe adoptar y lo que se debe rechazar. (15) Como todos los fenómenos tienen el mismo sabor que el Dharmadhātu, se justifica que sea la característica definitoria. (16) Familiarizarse con la madre se justifica porque familiarizarse significa no involucrarse mentalmente en nada en absoluto. Se afirma que estas son las eliminaciones de las dieciséis ideas erróneas que representan las expresiones de aquellas personas que están equivocadas acerca de estos [puntos], es decir, sus puntos de vista erróneos que surgen acerca del conocimiento de todos los aspectos.[217]

> **Este es el quinto capítulo, sobre el entrenamiento culminante, *en El Tratado sobre las Instrucciones Esenciales de la Prajñāpāramitā, Llamado* El Ornamento de la Clara Realización.**

Este es el comentario sobre el quinto capítulo en verso del *Tratado sobre las Instrucciones Esenciales de la Prajñāpāramitā, Llamado* El Ornamento de la Clara Realización.

El Sexto Capítulo, sobre el Entrenamiento en Serie

2.3.1.2.2.3. El entrenamiento en serie (familiarizarse con los [aspectos de los tres conocimientos] de manera secuencial)
Este tiene dos partes:
1) Presentando la conexión
2) Explicando la realización clara

2.3.1.2.2.3.1. Presentando la conexión

Después de que se han abandonado los factores antagónicos del entrenamiento culminante, el camino de la liberación aumenta progresivamente. Como dice el *Dharmadhātustava*:

> Así como cuando la luna creciente
> se ve más a cada momento,
> aquellos que han entrado en los bhūmis,
> ven su aumento paso a paso.[218]

[Este capítulo] es una elaboración del [pasaje] del sūtra sobre la eliminación de las dieciséis ideas erróneas, en el que [el Tathāgata] dice que se convirtió en un Buda después de haber comprendido que todos los fenómenos tienen la naturaleza de la falta de entidad.[219]

2.3.1.2.2.3.2. Explicando la realización clara
Esto tiene tres partes: {111b}
1) Las seis pāramitās (la conducta, en la que el mérito es primordial)
2) Los seis recuerdos (el camino de la unión [de la visión y la conducta])
3) El entrenamiento en la igualdad (la visión –familiarizándose principalmente con la sabiduría)

2.3.1.2.2.3.2.1. Las seis pāramitās (la conducta, en la que el mérito es primordial)

Por vía de la generosidad hasta el prajñā, [VI.1a]

(1)-(6) [Entre los trece elementos del entrenamiento en serie, los primeros seis] se refieren a participar en [las seis pāramitās] desde la generosidad hasta llegar al prajñā de la manera de no observar las tres esferas. En cuanto al prajñā, en su esencia, de hecho representa la visión. Sin embargo, como toda meditación y conducta debe ser abarcada por ella, se incluye en cualquiera de ellas.

2.3.1.2.2.3.2.2. Los seis recuerdos (el camino de la unión de la visión y la conducta)

los recuerdos del Buda y demás, [VI.1b]

[Los seis recuerdos] son los recuerdos del (7) Buda (los aspectos del conocimiento de todos los aspectos) y demás –(8) los Dharmas virtuosos, no virtuosos y neutrales; (9) la Saṃgha de los Bodisatvas irreversibles; (10) la ética; (11) la generosidad; y (12) los nobles que nacen como deidades.[220] Uno los recuerda y se familiariza con ellos por medio de la falta de recuerdos y de nada en lo que ocuparse mentalmente. Uno se familiariza con este yoga a través de confiar en las Tres Joyas; tomando la generosidad y la ética como la base de las seis pāramitās; y tomando a las deidades como testigos.

2.3.1.2.2.3.2.3. El entrenamiento en la igualdad (la visión –principalmente familiarizarse con la sabiduría)

y la naturaleza de la falta de entidad,
se afirma la actividad en serie. [VI.1cd]

(13) La naturaleza de familiarizarse con los aspectos [de los tres conocimientos de una] manera combinada es el yoga de la igualdad, que tiene la naturaleza de carecer de ser contaminado por cualquier entidad en términos de apego a las características. La actividad o entrenamiento en serie se afirma por medio de estos [trece].[221] Los sūtras dicen:

> Los Bodisatvas se esfuerzan en la actividad en serie, el entrenamiento en serie y la práctica en serie.[222]

Este es el sexto capítulo, sobre el entrenamiento en serie, en *El Tratado sobre las Instrucciones Esenciales de la Prajñāpāramitā, Llamado* El Ornamento de la Realización Clara.

Este es el comentario sobre el sexto capítulo en verso del *Tratado sobre las Instrucciones Esenciales de la Prajñāpāramitā, Llamado* El Ornamento de la Clara Realización.

El Séptimo Capítulo, sobre el Entrenamiento Instantáneo

2.3.1.2.2.4. El entrenamiento instantáneo (familiarizarse con los [aspectos de los tres conocimientos] de manera simultánea)

Este tiene dos partes:

1) Presentando la conexión
2) Explicando la realización clara

2.3.1.2.2.4.1. Presentando la conexión

{112a} Habiendo sido eliminados sin excepción todos los puntos de referencia de los yogas de familiarización combinada [–los tres entrenamientos anteriores–] este es el entrenamiento para convertirse en un Buda en un instante. Es una elaboración sobre [el pasaje en los sūtras que] discute la manera de cultivar las seis pāramitās a través de no observarlas.[223]

2.3.1.2.2.4.2. Explicando la realización clara

Esto tiene cuatro partes:

1) (El entrenamiento instantáneo en términos de] no maduración (estar en el proceso de liberarse de las manchas de las impregnaciones de las tendencias negativas)
2) [El entrenamiento instantáneo en términos de] maduración (estar a punto de convertirse en la sabiduría de Buda después de liberarse de estas [manchas])
3) [El entrenamiento instantáneo en términos de] la falta de características
4) El [entrenamiento] instantáneo en términos de no dualidad

2.3.1.2.2.4.2.1. El entrenamiento instantáneo en términos de no maduración (estar en el proceso de liberarse de las manchas de las impregnaciones de las tendencias negativas)

> **En virtud de cada uno, como la generosidad,**
> **incluyendo todo lo que no está contaminado,**
> **la realización del sabio en un solo instante**
> **debe ser entendida. [VII.1]**

Cada fenómeno no contaminado (como la generosidad y la ética) incluye todos los fenómenos no contaminados que llenan el espacio. Por lo tanto, si uno solo [de ellos] se libera de las manchas más sutiles, todos estarán libres de estas [manchas]. En virtud de esto y de acuerdo con esto, la talidad se realiza sin residuos a través de la realización de la sabiduría del sabio en un solo instante. Esto debe entenderse como la sabiduría similar al vajra. Los sūtras dicen:

> ¿Cómo completan los Bodisatvas ... las seis pāramitās a través de la generación de una sola mente?[224]

La realización de todo a través de la realización de uno mismo se enseña a través del siguiente ejemplo:

> **Así como una rueda hidráulica impulsada por una persona**
> **a través de un solo punto en el que se la pisa**
> **gira simultáneamente en su totalidad,**
> **así lo hace la sabiduría en un solo instante.[225] [VII.2]**

2.3.1.2.2.4.2.2. El entrenamiento instantáneo en términos de maduración (estar a punto de convertirse en la sabiduría de Buda después de estar libre de estas manchas)

> **Cuando se permanece en el estado de la naturaleza verdadera**
> **de todos los inmaculados fenómenos maduros,**
> **en ese punto nace la prajñāpāramitā–**
> **la sabiduría en un solo instante.[226] [VII.3]**

La naturaleza de todos los inmaculados fenómenos purificados es la sabiduría ālaya –la prajñāpāramitā. Aunque es cierto que es primordialmente inmaculada por cualquier mancha, a través de la sabiduría auto-consciente que se ve afectada por la ignorancia, la talidad no se ve de una manera plenamente completa. Sin embargo, {112b} la sabiduría experimentada personalmente nace como el estado de la naturaleza verdadera (prajñāpāramitā) en la manera madura de la sabiduría al final del continuo que supera incluso las manchas más sutiles. En virtud de no ir más allá de ese mismo [estado] y siendo su naturaleza, el sujeto y el objeto, al volverse inseparables, representan el conocimiento mismo de todos los aspectos. En ese punto, el único instante que precede a este conocimiento de todos los aspectos es la sabiduría al final del continuo. Así, el [*Dharmadhātustava]* de Nāgārjuna afirma:

> En el decimoquinto día de la luna creciente,
> finalmente la luna está llena.
> De la misma manera, cuando se alcanza el final del bhūmi,
> el Dharmakāya está completo y claro.[227]

Los sūtras dicen:

> Después de que los Bodisatvas se han involucrado en el conocimiento del camino y han alcanzado todos los Dharmas de una manera totalmente completa, alcanzan el conocimiento de todos los aspectos.[228]

2.3.1.2.2.4.2.3. El entrenamiento instantáneo en términos de la falta de características

> **Al permanecer en los fenómenos como si fueran sueños**
> **por haberse involucrado en la generosidad y demás,**
> **la falta de características de los fenómenos**
> **se descubre en un solo instante. [VII.4]**

La originación dependiente de lo aparente correcto fluye de la madre de manera natural espontáneamente. Por consiguiente, en el momento de este equilibrio meditativo, al permanecer en [el hecho de] que todos[229] los fenómenos de vasta participación (como la generosidad) surgen de manera onírica, el conocimiento de todos los aspectos se manifiesta en un solo instante de descubrir la falta de características de estos fenómenos.[230] Los sūtras dicen:

> Los Bodisatvas permanecen en los cinco skandhas de apropiación como si fueran como un sueño . . . o una creación mágica, y así se involucran en las seis pāramitās.[231]

2.3.1.2.2.4.2.4. El entrenamiento instantáneo en términos de no dualidad

> **Sin siquiera un sueño y al verlo**
> **percibido de manera dualista,**
> **la verdadera realidad que es la no dualidad de los fenómenos**
> **se ve en un solo instante. [VII.5]**

Por ejemplo, puesto que un sueño (el objeto) es conciencia y la visión de él (el sujeto) también es conciencia, no existen como dos [fenómenos] diferentes, sino que aun así ocurren como dos –sujeto y objeto. De la misma manera, dentro del estado [de vigilia ordinario] que es [en realidad] el sueño de la ignorancia, el aprehensor y lo aprehendido aparecen como dos [fenómenos] diferentes. Al despertar, puesto que ningún sueño ni ninguna visión de tal [sueño] ocurre, no hay percepción de aprehensor y aprehendido de una manera dualista. Del mismo modo,[232] al despertar de la ignorancia, incluidas sus tendencias latentes, sin ver los fenómenos como la dualidad de la existencia y la no existencia, {113a} este es el

entrenamiento que hace que uno vea la verdadera realidad que es la pureza de la mente no dual en un solo instante.[233] Los sūtras dicen:

> Cuando se dedican a la madre, los Bodisatvas no ven un sueño, ni ven al vidente de un sueño.[234]

Estas [cuatro] divisiones [del entrenamiento instantáneo] se hacen en términos del único samādhi similar al vajra –la sabiduría al final del continuo– que posee [cuatro] aspectos de capacidades distintas.

> **Este es el séptimo capítulo, sobre el entrenamiento instantáneo, en *El Tratado sobre las Instrucciones Esenciales de la Prajñāpāramitā, Llamado* El Ornamento de la Clara Realización.**

Este es el comentario sobre el séptimo capítulo en verso del *Tratado sobre las Instrucciones Esenciales de la Prajñāpāramitā, Llamado* El Ornamento de la Clara Realización.

2.3.1.2.3. Explicación del Dharmakāya (el fruto)
Este tiene dos partes:
1) Presentación de la conexión
2) Explicación detallada de las divisiones

2.3.1.2.3.1. Presentación de la conexión

Al haber hecho del camino –los yogas de los cuatro entrenamientos– una experiencia viviente, los aspectos [de los tres conocimientos y los cuatro entrenamientos] se han vuelto cada vez más lúcidos. De esta manera, así como la propia oscuridad se disipa a través de la propia luz, se alcanzará el Dharmakāya, que es la realización directa de los tres no surgimientos [de los tres conocimientos]. Este es el significado que se enseña al desarrollar los pasajes del sūtra sobre el cuádruple entrenamiento instantáneo.[235]

2.3.1.2.3.2. Explicación detallada de las divisiones
Esto tiene dos partes:
1) [Tema] general
2) [Significado del] texto

2.3.1.2.3.2.1. Tema general
Esto tiene dos partes:
1) Presentando la mente iluminada (que representa el Dharma]kāya
2) La manera en que conoce lo que debe ser conocido

2.3.1.2.3.2.1.1. Presentando la mente iluminada que representa el Dharmakāya

La sabiduría ālaya (la gran madre o el corazón de sugata) también se llama "sabiduría Dharmadhātu." Puesto que aparecen diversas sabidurías de la originación dependiente perfecta, en el mantra[yāna], también se enseña como "el kāya de sabiduría que está dotado con el supremo de todos los aspectos." Este es el Dharmakāya o el svābhāvikakāya, que representa la base para [más] divisiones.[236]

Dentro de este [kāya fundamental], el aspecto de luminosidad que nunca fue manchado por ninguna mancha primordialmente es la sabiduría similar al espejo –el sāmbhogikakāya. {113b} El aspecto de su gran amor no referencial que impregna a todos los seres sintientes por igual es la sabiduría de la igualdad. En términos del aspecto de las diversas oríginaciones dependientes que aparecen ante ella, es la sabiduría discriminante. En términos del aspecto de la actividad iluminada a través de la cual logra el bienestar de todos los seres sintientes, es la sabiduría que todo lo logra –el nairmāṇikakāya.[237] Por lo tanto, es en virtud de estar libre de manchas (tales como la conciencia ālaya) que estas respectivas sabidurías aparecen, pero no es el caso de que esas [manchas] se transformen en estas [sabidurías]. Por ejemplo, esto es tal como la luz del sol surge en virtud de que las nubes se disipan, pero no es que las nubes se hayan transformado en luz del sol.[238] Estas [sabidurías] están divididas en términos de la propia naturaleza básica de la Budeidad. Sin embargo, en cuanto a los rūpakāyas, su habla melodiosa y sus actividades (todas las cuales parecen a los seres como guiadas), el aspecto de la actividad iluminada que existe para [estos seres como] los objetos que son sus receptores consiste en [ciertos] aspectos de las apariencias dualistas en los mismos flujos mentales de aquellos a ser guiados.

2.3.1.2.3.2.1.2, La manera en que sabe lo que debe ser conocido

En última instancia, uno no puede dar ninguna presentación de equilibrio meditativo y logro subsiguiente con respecto a la sabiduría de los Budas. Sin embargo, desde una perspectiva convencional, ellos [siempre] moran solo en equilibrio meditativo. En el punto [de la Budeidad], dado que las apariencias dualistas, incluidas sus semillas, ya no existen, lo aparente no aparece para esta sabiduría, tal como los mechones de cabello que caen no aparecen si uno está libre de visión borrosa. Puedes pensar: “Pero entonces [la sabiduría de Buda] no sería omnisciencia.” No hay defecto porque [esta sabiduría] conoce la verdadera forma de ser de los fenómenos –la totalidad de lo que es seguro que existe– lo cual es como conocer la naturaleza fundamental de las cuatro realidades. Por eso, Nagārjuna dice:

> De la misma manera, las conciencias aparentes,
> una vez que se abren los ojos de la intuición
> y uno se ha separado del sueño de la ignorancia,
> no se ven en el momento de estar despierto.[239]

En cuanto a conocer la forma de aparecer [de los fenómenos], esta forma de aparecer consiste en que [ciertos aspectos de] los flujos mentales de aquellos que han de ser guiados aparecen como rūpakāyas, aparecen como enseñanza del Dharma, etc.[240] (114a)

2.3.1.2.3.2.2. Significado del texto

Este tiene cuatro partes:

1) [Explicación] del svābhāvikakāya
2) [Explicación] del sāmbhogikakāya
3) [Explicación] del nairmāṇikakāya
4) Explicación de la actividad iluminada

2.3.1.2.3.2.2.1. Explicación del svābhāvikakāya

Esto tiene dos partes:

1) Breve introducción
2) Explicación detallada

2.3.1.2.3.2.2.1.1. Breve introducción

> **Aquellos que han alcanzado la pureza en todos los aspectos**
> **y los Dharmas no contaminados,**
> **suyo es el svābhāvikakāya del sabio,**
> **que lleva la característica de la naturaleza de estas. [VIII.1]**

El dharma-svābhāvikakāya del sabio[241] se refiere al aspecto de haber alcanzado naturalmente todos los Dharmas incontaminados que existen y [al aspecto de] estar puro de manchas desde el principio en todos los aspectos, estando fusionados en una única naturaleza inseparable. Es esta realidad la que lleva la característica de la falta de características.[242] Los sūtras dicen:

> ... la falta de características debe entenderse como el Tathāgata...[243]

2.3.1.2.3.2.2.1.2. Explicación detallada

Esta tiene tres partes:

1) Explicando cada uno de los 140 Dharmas no contaminados[244]
2) Distinguir el desapasionamiento y el conocimiento a través de la aspiración en términos de sus objetos de enfoque
3) Instrucción sobre los significados de omnipresente y permanente

2.3.1.2.3.2.2.1.2.1. Explicando cada uno de los 140 Dharmas no contaminados

> **Los factores concordantes con la iluminación, los inmensurables,**
> **las liberaciones, las nueve**
> **absorciones meditativas progresivas,**
> **las diez totalidades, [VIII.2]**

los āyatanas de dominación
divididos en ocho tipos,
desapasionamiento,[245] conocimiento a través de la aspiración,
los conocimientos sobrenaturales, las conciencias discriminativas,
(VIII.3)

las cuatro purezas en todos los aspectos,
las diez maestrías, los diez poderes,
las cuatro intrepideces,
las tres formas de no ocultar nada,[246] [VIII.4]

el triple fundamento de la atención plena,
la verdadera naturaleza del ser sin olvido,
las tendencias latentes superadas,
la gran compasión por los seres, [VIII.5]

las dieciocho cualidades que se dice
que son exclusivas de un sabio,
y el conocimiento de todos los aspectos–
el Dharmakāya se describe de esta manera. (VIII.6]

Quizás te preguntes: "¿Cuáles son los Dharmas no contaminados?" Son [los veintiún conjuntos de cualidades que se enseñan como los [Dharmas] concordantes con la iluminación hasta el Dharmakāya. Porque todos los caminos se alcanzan al liberarse progresivamente de las manchas [que cubren] el tema de [la sabiduría que cultiva] estos [caminos] y, por lo tanto, se dividen desde estar un poco libre [de tales manchas] hasta estar libre de todas ellas.[247]

[Entre estas cualidades,] (1) los factores concordantes con la iluminación, (2) los [cuatro] inmensurables, (3) las [ocho] liberaciones, (4) y las nueve absorciones meditativas progresivas ya se enseñaron [arriba].

(5) Las diez totalidades son los samādhis de los cuatro elementos, los cuatro colores [primarios] y [las dos absorciones meditativas sin forma del espacio y la conciencia infinitos], [que se discuten en tres partes]:

a) Soporte
b) Forma de meditación
c) Significado del término

a) (Su soporte] es el verdadero cuarto dhyāna.

b) En cuanto a la forma de meditación, para la primera [totalidad de] la tierra, no se menciona un soporte de enfoque. Durante las otras, uno se enfoca respectivamente en [los tres elementos restantes; los cuatro colores; el espacio; y la conciencia como instanciada por] un recipiente lleno de agua, un fuego ardiente y el viento que toca el cuerpo de uno; algunos discos azules, amarillos, rojos y blancos; una cavidad del tamaño de un codo o cuatro dedos de ancho; {114b} y la

luz de una lámpara que brilla sobre la superficie de una pared. Luego, uno trae a la mente los respectivos nombres y demás de estos [diez] y medita que, respectivamente, impregnan todos los fenómenos. [En el orden debido,] los signos de estabilidad en estas [meditaciones] incluyen cosas tales como un abanico de gemas preciosas o una tela de lana roja[248] que permanecen en el cielo; estar inmóvil en la postura de uno; los colores que son el soporte de enfoque de uno elevándose hacia el cielo y luego apareciendo allí como abanicos de gemas preciosas; una cavidad que uno ha producido que se expande como si fuera [todo] el espacio; y una lucidez intensa que ilumina todas las direcciones –estos son los signos del logro. Los signos del fracaso incluyen [apariencias] como agua con burbujas; fuego con humo; viento con vapor; con respecto a los cuatro [colores] (como el azul), flores sin anteras ni tallos; y no poder producir cavidades y [cosas] que parecen obstructivas. Más tarde, una vez que uno se familiariza (con estos), inmediatamente al ver el objeto de enfoque respectivo, los samādhis [correspondientes] serán muy claros. [Otros frutos incluyen ser capaz de] multiplicar la propia [forma] única y etc., caminar sobre el agua y en el espacio, hundirse en la tierra, arder con fuego, moverse rápidamente como el viento, transformar el suelo en [ser hecho de sustancias preciosas] (como el berilo), caminar a través de las paredes sin impedimentos y distanciarse en gran medida del sueño y el embotamiento.

c) [Totalidad significa] expandirse infinitamente y sin interrupción.[249]

(6) En cuanto a los [ocho] āyatanas de dominación, los primeros dos [tipos de] dominación significan que uno, al considerarse a sí mismo como [poseedor] de forma, mira (a) los pequeños (seres sintientes como el contenido) y (b) las grandes formas externas (el mundo como el contenedor), [cada una en sus] [variedades] bondad (divina) y maldad (humana), respectivamente. Al dominar estas formas, uno las conoce a través de la calma mental y las ve a través de una visión superior. Los siguientes dos [tipos de] dominación se refieren a (c)-(d) mirar [dichas formas externas pequeñas y grandes, respectivamente,] de la misma manera al considerarse a uno mismo sin forma. [Por lo tanto, los primeros dos y los segundos dos entre] estos cuatro son derivados de los primeros dos [entre las ocho] liberaciones, respectivamente. {115a} [Durante los últimos] cuatro tipos de dominación, al considerarse a uno mismo únicamente sin forma, uno mira las formas externas que se muestran como colores, como (e) tanto el azul natural como el azul fabricado, y lo hace de una manera en que la luz azul emana de ellas, conociéndolas y viéndolas así al dominarlas. Lo mismo ocurre con mirar (f) el amarillo, (g) el blanco y (h) el rojo. Por lo tanto, se dividen en ocho tipos –cuatro en términos de forma y cuatro en términos de color. Los sūtras también dan dos ejemplos para cada uno de estos colores en términos de su naturaleza natural y manufacturada, respectivamente. El significado del término es dominar los objetos de enfoque debido a la obtención de maestría sobre ellos.[250]

A continuación, [siguen] (7)-(10) el desapasionamiento, el conocimiento a través de la aspiración,[251] los [seis] conocimientos sobrenaturales y las [cuatro] conciencias discriminantes.

(11) Las cuatro purezas en todos los aspectos son (a) la pureza completa en términos del cuerpo en virtud de haber obtenido maestría sobre la adopción [de formas físicas como a uno le plazca], morar [en ellas tanto tiempo como a uno le plazca] y abandonarlas [de manera oportuna]; (b) pureza completa en términos de objetos de enfoque en virtud de haber obtenido maestría sobre la creación y transformación mágicas de los mismos; (c) pureza completa de la mente en virtud de haber obtenido maestría sobre el samādhi; y (d) pureza completa de conocimiento en virtud de haber obtenido maestría sobre la sabiduría.[252]

(12) Las diez maestrías son (a) ser capaz de vivir por eones en virtud de haber bendecido la propia *duración de vida*; (b) que la *mente* sea capaz de participar en samādhi como a uno le plazca; (c) ser capaz de hacer llover lluvias de *necesidades* y posesiones; (d) algo como hacer que el *karma* sea experimentado en los [dos] reinos superiores siendo experimentado en el [reino] del deseo; (e) ser capaz de tomar *nacimiento* [como a uno le plazca], como [nacer] en el [reino] del deseo sin retroceder de los dhyānas; (f) ser capaz de transformar la tierra en agua, el agua en tierra, y así sucesivamente a través de pura fuerza de *voluntad creativa*; (g) que las *plegarias de aspiración* de uno por el bienestar inagotable de los demás se cumplan; (h) mostrar infinitos *poderes milagrosos* con el fin de guiar a aquellos a ser guiados; (i) la sabiduría de las [cuatro] conciencias discriminantes; y (k) enseñar el *Dharma* de acuerdo con el pensamiento [de aquellos a quienes se debe guiar].[253]

(13)-(14) Los diez poderes y las cuatro intrepideces [han sido enseñados anteriormente]. {115b}

(15) Las tres formas de no ocultar nada se refieren a que nunca hay necesidad de ocultar nada a los demás porque la conducta de las tres puertas [del cuerpo, el habla y la mente de los Budas] es absolutamente pura. Así, en medio de sus séquitos, hablan directamente desde el corazón.

(16) El triple fundamento de la atención plena se refiere a la ecuanimidad en términos de no tener los tres [tipos de] distracción (apego, aversión o ambos, respectivamente) hacia aquellos que escuchan el Dharma con respeto, sin respeto o ambos [(a veces con y a veces sin respeto)].

(17) La verdadera naturaleza de las acciones de ser sin olvido [en el sentido de] nunca perder el momento [adecuado] para [lograr] el bienestar de los seres sintientes es que [estas acciones] dan frutos [en consecuencia].

(18) En virtud de que se superan las tendencias latentes de las dos oscurecimientos, durante [todos los períodos de] movimiento o quietud, el cuerpo y el habla son inmutables y nunca [exhiben ninguna] conducta que no esté [de acuerdo con] la omnisciencia.

(19) La gran compasión contempla a todos los seres seis veces durante el día y la noche, [pensando]: "¿Quién florece y quién está en decadencia?."

(20) Las dieciocho cualidades que se dice que son exclusivas de un sabio [también se han enseñado anteriormente].

(21) Después de que se ha encontrado la iluminación de los tres kāyas, el conocimiento de todos los aspectos elimina las dudas de todos los seres sintientes.

El Dharmakāya se describe a través de todas estas [cualidades] siendo perfectamente completas.[254] Los sūtras dicen:

> Subhūti preguntó: "¿Cuáles son estos Dharmas no contaminados?." El Buda dijo: "Son los treinta y siete Dharmas concordantes con la iluminación . . ."[255]

2.3.1.2.3.2.2.1.2.2. Distinguiendo el desapasionamiento y el conocimiento a través de la aspiración en términos de sus objetos de enfoque

> **El desapasionamiento de los Śrāvakas significa evitar**
> **las aflicciones de las personas al ser vistas [por ellos].[256]**
> **El desapasionamiento del victorioso se refiere a extinguir**
> **la corriente de sus aflicciones en las aldeas y demás. [VIII.7]**
>
> **Se considera que el conocimiento del Buda a través de la aspiración**
> **es sin esfuerzo, libre de apego,**
> **sin obstáculos, que permanece para siempre,**
> **y que resuelve todas las preguntas. [VIII.8]**

La visión del desapasionamiento de los Śrāvakas y Pratyekabudas significa simplemente evitar las condiciones para el surgimiento de aflicciones en los demás y que sus propios flujos mentales simplemente estén sin [aflicciones]. El desapego del victorioso (el Buda) se refiere al samādhi que tiene el poder de renunciar por completo[257] a las aflicciones en los flujos mentales de los muchos [seres] que deben ser guiados (como las personas [humanas]) y extinguir la corriente de las aflicciones de las personas que viven en aldeas y demás con solo entrar en estos [lugares]. {116a}

En cuanto al conocimiento a través de la aspiración de los Śrāvakas y Pratyekabudas, se refiere a [haber hecho] las plegarias de aspiración debido a la aspiración de conocer ciertos objetos cognoscibles. En virtud de ser precedidos por [tales plegarias de aspiración], [eventualmente llegan a] conocer los asuntos a los que aspiraban. Se sostiene que el conocimiento a través de la aspiración del Buda opera de una manera que es primordialmente sin esfuerzo, libre de apego y sin obstrucciones; para permanecer en equilibrio meditativo por siempre; y –desde dentro de ese estado– ser capaz de resolver todas las preguntas de aquellos que tienen dudas.[258]

2.3.1.2.3.2.2.1.2.3. Instrucción sobre los significados de omnipresente y permanente

Una vez que la causa ha llegado a la madurez,
para cualquiera y en cualquier momento,
se desplegará[259] como una actividad
beneficiosa para ellos. [VIII.9]

Aunque el dios de la lluvia[260] pueda enviar lluvias,
una semilla inadecuada no crecerá.
De la misma manera, aunque surjan Budas,
los que no son aptos no disfrutarán de ningún bien. [VIII.10]

En virtud de la inmensidad de una actividad como esa,
la Budeidad se describe como "omnipresente." [VIII.11ab]

Puede que te preguntes: "Si el Dharmakāya está presente de manera primordial sin esfuerzo, ¿por qué no aparece ante todos los seres sintientes? ¿No es que hay Budas sin que ocurra el bienestar de los demás?" Una vez que la causa –haber cultivado el yoga de la igualdad mediante la realización de que las manchas son adventicias– ha llegado a la madurez, al ser fomentada mediante las condiciones de la confianza y demás de aquellos a ser guiados, para cualquiera entre ellos y en cualquier momento en que sean guiados, cuando la actividad iluminada los beneficie mediante la eliminación de sus manchas y el aumento de sus realizaciones, [–el Dharmakāya–] se desplegará ante aquellos a ser guiados de acuerdo con sus apariencias puras. [Para dar] un ejemplo de la manera en que no todos los seres sintientes lo ven de esta manera, aunque el rey de los dioses puede enviar lluvias sin ningún sesgo y se producen frutos de semillas fértiles a través de eso, ningún fruto crecerá de una semilla inadecuada (como una podrida). De la misma manera, aunque los Budas surjan a lo largo de los tres tiempos de una manera incesante, los que no son aptos que están oscurecidos por la ignorancia no llegarán a disfrutar ni a alcanzar ningún fruto bueno. Por lo tanto, el hecho de que el Dharmakāya no aparezca a las conciencias [de ciertos seres] no significa que no sea omnipresente y permanente. Es en virtud de la inmensidad de su actividad, que es como las lluvias divinas, que la Budeidad se describe como "omnipresente." {116b} El *Uttaratantra* dice:

> Incondicionado y sin esfuerzo... [261]

En consecuencia, [las dos líneas siguientes afirman]:

> **En virtud de ser inagotable,**
> **también se declara que es "permanente."[262] [VIII.11cd]**

2.3.1.2.3.2.2.2. Explicación del sāmbhogikakāya

Esto tiene dos partes:

1) Breve introducción
2) Explicación detallada

2.3.1.2.3.2.2.2.1. Breve introducción

> **Dado que este [kāya] del sabio, cuyo carácter reside en**
> **las treinta y dos marcas mayores y las ochenta marcas menores,**
> **disfruta del Mahāyāna,**
> **se le considera el sāmbhogikakāya. [VIII.12]**

En la forma de ser real de un Buda, brillan las marcas mayores y menores de la sabiduría. En los nobles Mahāyāna, aparecen marcas mayores y menores inferiores a estas, mientras que en los Śrāvakas y demás, aparecen marcas aún más burdas que estas [últimas]. Por lo tanto, en términos del sāmbhogikakāya que es una aparición para otros, ya que este [kāya] del sabio, cuyo carácter reside en las treinta y dos marcas principales y las ochenta marcas menores, disfruta únicamente del Dharma del Mahāyāna, se sostiene que es el sāmbhogikakāya.[263] Los sūtras dicen:

> Los kāyas de los Buda bhagavans están adornados con las treinta y dos marcas de un gran ser...[264]

2.3.1.2.3.2.2.2.2. Explicación detallada

Esto tiene dos partes:

1) [Explicación] de las marcas principales
2) Explicación de las marcas menores

2.3.1.2,3.2.2.2.2.1. Explicación de las marcas principales

> **Está marcado con ruedas en las manos y los pies, y tiene pies**
> **como de tortuga.**
> **Los dedos de las manos y de los pies están unidos por membranas,**
> **las manos y los pies son suaves y flexibles,**
> **el cuerpo tiene siete superficies convexas, [VIII.13]**

dedos largos, talones anchos, y es alto y recto.
Tiene tobillos que no sobresalen, pelos corporales que apuntan hacia arriba,
pantorrillas como las de un antílope, brazos largos y hermosos,
y es el supremo de aquellos cuyo órgano sexual está cubierto por una vaina. [VIII.14]

La piel tiene un tono dorado y es delicada.
Tiene pelos corporales bien desarrollados, cada uno por sí solo y rizados hacia la derecha,
la cara está adornada con el pelo de la ūrṇā, y la parte superior del cuerpo es como la de un león.
Tiene hombros uniformemente redondeados, con carne compacta entre ellos, (VIII.15]

e incluso los sabores desagradables parecen ser los sabores más deliciosos para él.
Su figura tiene proporciones simétricas como un [árbol] de nyagrodha,
tiene una uṣṇīṣa en la cabeza, una lengua grande y hermosa,
una voz melodiosa como Brahmā, mandíbulas como las de un león, [VIII.16]

dientes muy blancos de igual tamaño, bien dispuestos,
y en un conjunto completo de cuarenta,
ojos azul oscuro y pestañas como las de una magnífica novilla.
Estas son las treinta y dos marcas. [VIII.17]

[Las treinta y dos marcas principales] se enseñan [aquí] a través de tres [puntos]: las acciones anteriores que son sus causas,[265] las naturalezas de estas marcas y los frutos para los que son presagios.

(1) A través de las causas que consisten en haber escoltado previamente a los gurús, haber elogiado la escucha del Dharma y haber rendido homenaje a las estūpas, las manos y los pies están marcados con ruedas de mil radios, que parecen estar talladas en marfil y son los presagios de tener un gran séquito.

Asimismo, (2) a través de [los Budas] haber sido firmes en sus votos, las plantas de sus pies son incluso como el vientre de una tortuga, [lo cual es el presagio] de ser inamovibles.

(3) A través de haberse familiarizado con los cuatro medios de atraer [a los que se deben guiar], los dedos de las manos y de los pies están unidos por membranas entre ellos, que no impiden el uso de anillos en los dedos (tal como en los gansos). [Estos son los presagios] de la comitiva que se reúne rápidamente.

(4)-(5) Por haber proporcionado comida y bebida deliciosas y abundantes para los demás, las manos y los pies son suaves y flexibles y {117a} el cuerpo tiene

siete superficies convexas debido a que las dos plantas de los pies, las dos palmas de las manos, los dos hombros y la nuca no muestran concavidades, sino que están al mismo nivel que las otras [áreas vecinas del cuerpo].[266] Estos dos son los presagios de obtener comida y bebida sólidas deliciosas.

(6)-(8) Por haber liberado a los que estaban atados, los dedos son largos, es decir, del mismo tamaño que la longitud de las plantas. Por haber protegido la vida, los talones son anchos, es decir, sobresalen hasta [la extensión de] un cuarto [de la longitud] del pie.[267] Por haber abandonado la matanza, la altura del cuerpo es alta (diez codos y medio [como se mide] en humanos ordinarios y por lo tanto siete codos más) y recta, es decir, no está encorvada ni torcida. Estos tres [son los presagios] de tener una larga vida.

(9)-(10) Por haber emprendido Dharmas virtuosos, las rótulas y los tobillos no sobresalen. Por haber aumentado la realización de la virtud, las puntas de los pelos del cuerpo apuntan hacia arriba. Estos dos [son los presagios] de estar dotado de Dharmas inigualables.

(11) Por haber asumido las actividades de las ciencias, las artes y los oficios y haberlas transmitido a otros, las pantorrillas son proporcionadas y redondeadas como las pantorrillas de un ciervo salvaje, es decir, un antílope. [Este es el presagio] de apoderarse rápidamente [de los Dharmas inigualables].

(12) Por no haber sido avaros, los brazos son hermosos y tan largos que las palmas llegan a las rótulas cuando se está de pie, [lo cual es el presagio] de que las necesidades son abundantes y se mantienen bajo control.

(13) Por no haber separado a los seres queridos, por haber alentado a otros [a adoptar] una conducta [sexual] pura y por haber guardado palabras secretas, tal como el corcel omnisciente, [los Budas] son los supremos de aquellos cuyo órgano sexual está cubierto por una vaina, [lo cual es el presagio] de tener muchos hijos.[268]

(14)-(15) Por haber proporcionado ropa y asientos a otros, la piel brilla con un tono dorado y, por haber proporcionado casas y propiedades, está delicadamente desarrollada y suave. Estos dos [son los presagios] de obtener ropa, asientos, mansiones y propiedades majestuosas.

(16)-(17) Por haber renunciado al ajetreo y al bullicio, los pelos del cuerpo están bien desarrollados, cada uno por sí solo (sin dos en un solo poro), y {117b} se enroscan hacia la derecha. Por haber rendido los servicios adecuados a los preceptores, maestros, padres, etc., en el lugar entre las cejas, el rostro está adornado con el pelo ūrṇā –treinta y dos pelos blancos, suaves y muy finos que irradian luz [más intensa que la del sol y la luna].[269] Estos dos [son los presagios] de ser inigualable.

(18)-(19) Por haber pronunciado palabras agradables en respuesta a ser derribado, la parte superior del cuerpo es como un león al expandirse enormemente. Por haber adoptado excelentes explicaciones en consecuencia, sus hombros son anchos y uniformemente redondeados. Estos dos [son los presagios] de ser inatacable.

(20)-(21) Por haber proporcionado tratamiento y servicios médicos, la carne entre los hombros es compacta, la garganta es redonda y el pecho [es compacto].[270] Por haber proporcionado elixires y alimentos beneficiosos, incluso los sabores que son desagradables para la gente común aparecen como los sabores más deliciosos para este [cuerpo]. Estos dos [son los presagios] de tener pocas enfermedades.

(22)-(23) Por haber proporcionado arboledas de placer para otros, su figura tiene proporciones simétricas como un árbol de nyagrodha,[271] ya que su altura y la extensión de sus brazos son iguales en tamaño. Por haber proporcionado templos, tiene una uṣṇīṣa redonda en la cabeza, que se curva hacia la derecha y sobresale cuatro veces el ancho de su cuerpo. Estos dos [son los presagios] de tener gran poder y fuerza.

(24)-(25) Por haber hablado solo palabras bonitas y de manera suave, la lengua es grande y hermosa –[cuando se extiende,] cubre [toda la cara hacia arriba hasta] la línea del cabello y las orejas. Al haber hecho que todos entiendan el Dharma genuino, tal como la voz melodiosa de Brahmā,[272] El habla se oye a lo lejos, afuera, de la misma manera que se oye en el interior. Estos dos [son los presagios] de tener el habla que está dotada de las cinco ramas. Estas cinco ramas son (a) conocedora y comprensible; (b) agradable de escuchar; (c) profunda y melodiosamente afinada; (d) cautivadora; (e) coherente y clara.

(26) Por haber renunciado a las palabras sin sentido, las mandíbulas son redondas y anchas como las de un león, {118a} [que es el presagio] de que todos escuchen las palabras de uno.

(27)-(28) Por haber rendido respeto a todos los seres, los dientes son muy blancos. Por el sustento puro, los dientes son del mismo tamaño, sin que [algunos] sean largos y [otros] cortos. Estos dos [son los presagios] de un séquito de antes y así sucesivamente.

(29)-(30) Por haber dicho nada más que palabras verdaderas, los dientes están bien dispuestos [es decir, uniformes y sin espacios]. Al haber abandonado la calumnia, los dientes están en una dentadura completa de cuarenta. Estos dos [son los presagios] de que el séquito es indivisible.

(31)-(32) Al haber mirado [a todos los seres] con ojos amorosos, las [partes] blancas y oscuras de los ojos no están mezcladas, siendo la zona oscura un poco azul oscura. Al haber mirado [a todos los seres] sin deseo, ira o ignorancia, las pestañas no están enredadas, como las de un magnífico toro de plomo. Estos dos son los presagios de ser bello en todos los aspectos. Así pues, estas son las treinta y dos marcas.[273]

[Los siguientes versos] instruyen sobre sus causas:

En cuanto a las causas que logran
estas respectivas marcas,
al completarlas
estas marcas serán poseídas en su totalidad. [VIII.18]

¿Cuáles son estas [causas]?

Escoltar a los gurús, y demás,
firmeza en los votos,
confiar en los medios de atracción,
proveer cosas magníficas, [VIII.19]

liberar a los que serán asesinados,
emprender y aumentar la virtud,
y etc. –son las causas que logran
estas marcas según los sūtras. [VIII.20]

Ya se comentaron [arriba].

2.3.1.2.3.2.2.2.2.2. Explicación de las marcas menores

Las uñas del sabio son de color cobre,
brillantes y prominentes. Los dedos de las manos y los pies son
redondeados, compactos y afilados.
Sus venas no sobresalen y están libres de nudos. [VII.21]

Sus tobillos no sobresalen y sus pies son iguales [en tamaño].
Camina con el paso de un león, de un elefante,
de un ganso y de un toro señorial, y camina manteniéndose
hacia la derecha,
con elegancia y erguido. Las extremidades de su cuerpo están
bien redondeadas, (VIII.22]

suave, esbelto,
limpio, suave y puro.
Sus genitales están completamente desarrollados
y su figura es hermosa y majestuosa. [VIII.23]

Sus pasos son uniformes y sus ojos
son puros. Su cuerpo es hermosamente juvenil,
no hundido, con toda la [carne],
y muy firme. (VIII.24]

Sus extremidades están bien proporcionadas
y su visión es clara y pura.[274]
Su vientre es redondo, liso, sin marcas,
y esbelto.[275] **Su ombligo es profundo [VIII.25]**

y gira hacia la derecha.
Es hermoso de contemplar desde todos los lados,
su conducta es limpia,
y su cuerpo está libre de lunares negros. [VIII.26]

Sus manos son tan suaves como el algodón
y las líneas de sus palmas son brillantes, profundas y extensas.
Su rostro es no demasiado largo
y sus labios son rojos como una baya de bimba. [VIII.27]

Su lengua es flexible, delgada,
y roja. Su voz es como un trueno,
dulce y suave. Sus colmillos son redondos,
afilados, blancos, iguales [en tamaño], [VIII.28]

y afilados. Su nariz es prominente
y supremamente pura.
Sus ojos son grandes, con pestañas bien desarrolladas,
y como los pétalos de un loto. [VIII.29]

Sus cejas son alargadas, suaves,
y brillantes, y sus pelos son de igual longitud.
Sus brazos son largos y musculosos, y sus orejas
son iguales y completamente intactas. [VIII.30]

Su frente está bien formada
y ancha, y su cabeza es grande.
Su cabello es tan negro como una abeja negra,
espeso, liso, no peludo, [VIII.31]

no rebelde, y tiene un olor fragante
que cautiva las mentes de las personas.
[Sus manos y pies muestran] un sinfín de nudos y esvásticas.
Se considera que estas son las marcas menores de un Buda.[276] **[VIII.32]**

[Entre las ochenta marcas menores,] el primer grupo de diez es el siguiente. (1) Al estar libre de formaciones, las uñas del sabio son de color cobre. (2) Al estar dotado de una mente [que busca] el beneficio y la felicidad [de los seres sintientes], sus uñas son brillantes. (3) Al ser de casta alta, sus uñas son prominentes. (4) Al estar libre de malas acciones, sus dedos de manos y pies son redondeados. (5) Al haber acumulado virtud, sus dedos de manos y pies son compactos. (6) Al haber logrado la virtud, las puntas de sus dedos de manos y pies

se estrechan. (7) Al haber protegido bien su sustento, {118b} sus venas no sobresalen por encima de la piel. (8) Al estar libre [de los nudos de] las aflicciones, sus venas están libres de nudos. (9) Al estar dotado con el Dharma de la vacuidad, sus tobillos internos no sobresalen. (10) Al no tener rivales, sus pies son iguales, sin ninguna diferencia en longitud o anchura.

El segundo grupo de diez: (11) Al ser el león entre los humanos, camina con el paso majestuoso de un león. (12) Al ser el elefante entre los humanos, [camina con el] paso recto [de] un elefante. (13) Al moverse en el espacio, [camina con el paso] de un ganso. (14) Al ser el líder de los humanos, [camina con el paso] de un toro señorial que guía su séquito. (15) Al estar dotado del enfoque adecuado [de circunvalar], llega por el lado derecho y regresa por el derecho. (16) Su paso es elegante de ver. (17) Al estar su mente libre de engaños, camina con su cuerpo erguido. (18) Al mostrar cualidades puras, su cuerpo es majestuoso y bien redondeado. (19) Por no haber cometido faltas, su cuerpo es liso y sin manchas. (20) Por enseñar el Dharma de acuerdo con aquellos a quienes se debe guiar, su cuerpo es delgado y tiene una cintura esbelta.

El tercer grupo de diez: (21) Por ser pura su conducta, su cuerpo es limpio. 22) Por ser gentil su mente, su cuerpo es suave, es decir, agradable al tacto. (23) Por ser pura su mente, su cuerpo es puro. (24) Por haber perfeccionado el Dharma del vinaya, sus treinta y dos marcas[277] están completamente desarrolladas. (25) Por ser bellas y majestuosas sus cualidades, su figura es grande, es decir, bella y majestuosa. (26) Por ser equilibrada su mente con respecto a todo, sus pasos son uniformes en longitud. (27) Sus ojos son de visión pura. (28) Por enseñar el Dharma gentil, su cuerpo es hermosamente juvenil. (29) Por ser intrépida su mente, su cuerpo no está hundido. (30) Por haber purificado toda la no virtud, su carne es exuberante, es decir, plena.

El cuarto grupo de diez: (31) Puesto que ha superado el renacimiento, su cuerpo no está flácido, sino muy firme. (32) Por enseñar la originación dependiente [de una manera finamente distinguible], sus miembros {119a} están bien proporcionados, es decir, su respectiva longitud es la apropiada. (33) Su visión es pura, ya que no está oscurecida, de modo que sus ojos [no se ven afectados por] visión borrosa, cualquier ocurrencia de secreción ocular, etc. (34) Por estar rodeado de discípulos con ética, su vientre es redondo. (35) Por estar libre de los defectos del saṃsāra, su cintura es delgada. (36) Por estar libre de orgullo, su vientre no tiene marcas, es decir, sus intestinos no tienen hendiduras. (37) Por enseñar que el Dharma es inagotable, su vientre no tiene elevaciones, es decir, es liso. (38) A través de su realización del Dharma profundo, el fondo de la cavidad de su ombligo es profundo. (39) A través de discípulos que adoptan sus instrucciones [en consecuencia] habiéndose reunido, las líneas en su ombligo serpentean hacia la derecha. (40) A través de una Saṃgha con una conducta

hermosa habiéndose reunido, su conducta física es hermosa de contemplar desde todos los lados.

El quinto grupo de diez: (41) La conducta de sus tres puertas es limpia. (42) A través de estar libre de Dharmas negros, su cuerpo está libre de lunares y marcas negras en su carne. (43) A través de la enseñanza de Dharmas que son convenientes para practicar, sus manos son tan suaves como el algodón. (44) A través de haber encontrado el gran [radiante] entrenamiento en la virtud, las líneas de sus palmas son brillantes y relucientes. (45) A través de permanecer firmemente [en el Dharma profundo), las líneas de sus palmas son profundas. (46) A través de la enseñanza del Dharma de la paciencia, las líneas de sus palmas son extensas. (47) Al mantener los entrenamientos en su forma más sutil, la forma de su rostro no es demasiado larga. (48) Al enviar sus reflejos al mundo, sus labios son rojos como una flor bimba y tienen la apariencia de un reflejo.[278] (49) Al guiar con palabras suaves, su lengua es flexible y ágil. (50) Al estar dotado de una multitud de cualidades sutiles, su lengua es delgada.

El sexto grupo de diez: (51) Al estar dotado del Dharma del vinaya que es difícil de sondear, su lengua es roja. (52) Al no tener ningún miedo, está dotado de la magnificencia de una voz como el trueno. {119b} (53) Al tener discípulos que hablan suavemente, su voz es dulce y gentil. (54) (55) Por estar más allá de toda esclavitud a la existencia [saṃsārica], sus colmillos son redondos. (56) Por guiar a aquellos que son difíciles de guiar, sus colmillos son afilados. (57) Por vivir en la igualdad, sus colmillos son iguales en longitud, etc. (58) Por enseñar la realización clara de una manera progresiva, las puntas de sus colmillos se estrechan. (59) Por vivir en la montaña de prajñā, su nariz es prominente. (60) Por estar asociado con personas limpias y disciplinadas [a su alrededor], su nariz está sin manchas y, por lo tanto, es supremamente pura.

El séptimo grupo de diez: (61) Por estar dotado de los vastos Budadharmas, sus ojos son largos y anchos. (62) Por liderar las asambleas de seres sintientes, sus pestañas están bien desarrolladas. (63) Al deleitar a las mujeres entre los dioses, asuras, etc., las [partes] negras y blancas de sus ojos están [adecuadamente] separadas, como los pétalos de un loto. (64) Al contemplar [las condiciones de los seres] a lo largo del futuro, sus cejas se alargan debido a que están conectadas izquierda y derecha. (65) Al guiar [a los seres] de una manera suave, sus cejas son suaves. (66) Al estar dotado con el brillo de la virtud, sus cejas son brillantes. (67) Al conocer todos los defectos, los pelos de sus cejas son de igual longitud, etc. (68) Al protegerse del daño, sus brazos son largos y musculosos. (69) Al ser victorioso sobre las aflicciones, sus orejas son iguales en tamaño y [al mismo] nivel. (70) Al guiar [a los seres] con una motivación [siempre] intacta,[279] sus oídos están completamente intactos por la sordera, etc.

El octavo grupo de diez: (71) Por haber purificado todas las visiones, su línea capilar es prominente, es decir, su frente está bien formada. (72) Por haber domado a los oponentes [en el debate], su frente es amplia. (73) Por haber completado las plegarias de aspiración genuinas, su cabeza es grande, como un paraguas. {120a} (74) Por haber puesto fin a los placeres relacionados con los objetos [de apego], no hay cabellos blancos en su cabeza y su color es tan negro como una abeja negra. (75) Por haber terminado las latencias que deben abandonarse [a través de los caminos de la visión y la familiarización], su cabello es grueso. (76) Por haber internalizado la esencia de las enseñanzas con una mente gentil, su cabello es suave. (77) Por estar su mente imperturbable [por aflicciones], su cabello no es enmarañado. (78) Por carecer de palabras abusivas, su cabello no se eriza, es decir, no es rebelde. (79) Por haber alcanzado la fragancia de las ramas de la iluminación, su cabello tiene un olor fragante y cautiva así las mentes de las personas. (80) En sus manos y pies hay nudos infinitos, [esvásticas], las ocho sustancias auspiciosas,[280] patrones rectangulares,[281] y demás. Se considera que estas son las marcas menores de un Buda.[282]

2.3.1.2.3.2.2.3. Explicación del nairmāṇikakāya

> **El nairmāṇikakāya perpetuo del sabio**
> **es aquel a través del cual se realizan**
> **diversos beneficios para el mundo por**
> **igual hasta el final de la existencia. [VIII.33]**

[Los nairmāṇikakāyas son de tres tipos:] (1) nairmāṇikakāyas artísticos, como la emanación de un maestro intérprete de vīnā para guiar a Pramudita, el rey de los gandharvas; (2) nairmāṇikakāyas encarnados que aparecen como cualquier manifestación que a uno le plazca, como barcos, puentes, medicinas, frutas, cascadas [o diversos animales]; (3) nairmāṇikakāyas [supremos] de gran iluminación que exhiben las doce acciones y demás, [como Buda Śākayamuni]. Así pues, el nairmāṇikakāya del sabio es aquel a través del cual se realizan diversos beneficios para el mundo por igual (simultáneamente) a través de diversas formas físicas guía para que ciertos [seres] sean guiados hasta el final de la existencia. Por lo tanto, surge perpetuamente.[283] Los sūtras dicen:

> A través de las actividades iluminadas de las diversas manifestaciones del Buda... se promueve el bienestar de los seres sintientes.[284]

2.3.1.2.3.2.2.4. Explicación de la actividad iluminada

Esto tiene dos partes:

1) Breve introducción a la actividad iluminada en términos de su forma real de ser
2) Explicación detallada de su forma de aparecer

2.3.1.2.3.2.2.4.1. Breve introducción a la actividad iluminada en términos de su forma real de ser

> **Asimismo, se sostiene que su actividad**
> **es perpetua hasta el final del saṃsāra. [VIII.34ab]**

Así como el nairmāṇikakāya es perpetuo, se sostiene que la actividad de la sabiduría Dharmadhātu –la luminosidad natural–{120b} es perpetua hasta el final del saṃsāra porque es permanente.[285]

2.3.1.2.3.2.2.4.2. Explicación detallada de su forma de aparecer

> **La actividad de pacificar a los seres,**
> **estableciéndolos en los cuatro medios de atracción,**
> **[VIII.34cd]**
>
> **realizar los fenómenos afligidos**
> **y los fenómenos purificados,**
> **la verdadera naturaleza del bienestar de los seres sintientes,**
> **las seis pāramitās, [VIII.35]**
>
> **el camino del Buda, la vacuidad**
> **de una naturaleza, la terminación de la dualidad,**
> **símbolos, no observación,**
> **madurar a los seres vivos, [VIII.36]**
>
> **el camino del Bodisatva,**
> **poner fin al apego,**
> **alcanzar la iluminación, los reinos**
> **Búdicos puros, la definitividad, [VIII.37]**
>
> **el bienestar inmensurable de los seres sintientes,**
> **las cualidades de prestar atención a los Budas y demás,**
> **las ramas de la iluminación, las acciones**
> **que nunca se pierden, ver la realidad, [VIII.38]**

renunciando a las equivocaciones,
la manera de su no sustancialidad,
purificación, las acumulaciones,
fenómenos condicionados e incondicionados [VIII.39]

se entienden como no diferentes,
y establecerlos en el nirvāṇa–
la actividad iluminada del Dharmakāya
se considera que es de veintisiete tipos. [VIII.40]

Las veintisiete acciones [del Dharmakāya] que ocurren sin esfuerzo son las siguientes:

(1) La única [actividad] de establecer [a los que deben ser guiados] en el soporte del camino consiste en pacificar los sufrimientos de los seres en los reinos desagradables, el apego de los dioses del reino del deseo a los objetos deseantes, y las opiniones acerca de los [reinos] de Brahmā.

Las dos [actividades de] establecer a los seres humanos en el camino de la acumulación consisten en (2) establecerlos en los cuatro medios de atracción y (3) [hacer que] comprendan los fenómenos afligidos y los fenómenos purificados, que deben rechazarse y adoptarse, respectivamente, mediante el estudio y la reflexión.

Las cuatro [actividades de] establecerlos en el camino de la preparación consisten en [establecerlos en] (4) los cuatro inmensurables como la verdadera naturaleza del camino hacia el bienestar de los seres sintientes; (5) las seis pāramitās; (6) el camino del Buda (las diez virtudes); y (7) saber que todos los fenómenos son la vacuidad de una naturaleza.

La única [actividad de] establecerlos en el camino de la visión es [establecerlos en] (8) la terminación primordial de todos los fenómenos dualistas.

Las dieciocho [actividades de] establecerlos en el camino de la familiarización consisten en [establecerlos en] (9) los fenómenos convencionales que son meros símbolos imputados; (10) la no observación de las tres esferas; (11) ser capaz de hacer madurar a otros seres vivos; (12) el camino del Bodisatva que no es común con los Śrāvakas y Pratyekabudas; (13) poner fin a la fijación del apego; (14) ser capaz de mostrar las [primeras] diez [entre las doce] acciones [de un Buda], como alcanzar la iluminación; (15) ser capaz de purificar los reinos puros de los Budas (contenedor y contenido); (16) la definitividad de convertirse en un cierto Buda en un cierto reino [de Buda] en la próxima vida; (17) ser capaz de lograr el bienestar inmensurable de los seres sintientes; (18) ser capaz de atender a los Budas de las diez direcciones y demás (rindiéndoles honores y servicio) y conocer las cualidades [de hacerlo]; (19) completar las ramas de ser capaz de alcanzar la gran iluminación en esta vida; (20) las acciones virtuosas nunca se pierden en virtud de que el logro de la Budeidad es definitivo; (21) ser capaz de ver la verdadera realidad {121a} en un instante; (22) renunciar a la cuádruple equivocación, como

el apego a la permanencia; (23) la manera de producir su no sustancialidad –[aniquilando] las semillas de la falsa imaginación; (24) completar los Dharmas no contaminados de la purificación; (25) completar las dos acumulaciones; (26) la igualdad en virtud de que los fenómenos condicionados (saṃsāra) y los incondicionados (nirvāṇa) se entienden como no diferentes.

La única [actividad de] establecerlos en el fruto consiste en (27) establecerlos en el nirvāṇa no permanente.[286] Los sūtras dicen:

> Después de que los Bodisatvas hayan apaciguado los sufrimientos de los seres del infierno... [287]

> **Este es el octavo capítulo, sobre el Dharmakāya, en *El Tratado Sobre las Instrucciones Esenciales de la Prajñāpāramitā, Llamado* El Ornamento de la Clara Realización.**

Este es el comentario sobre el octavo capítulo en verso del *Tratado sobre las Instrucciones Esenciales de la Prajñāpāramitā, Llamado* El Ornamento de la Clara Realización.

2.3.2. Enseñanza de los [ocho temas] como seis para las personas interesadas en la versión intermedia

> **La característica, el entrenamiento en él,**
> **sus grados más elevados, su progresión,**
> **su conclusión final y su maduración–**
> **este es otro resumen en seis puntos. [IX.1]**

Este resumen es otro de seis puntos, en el que los tres conocimientos se toman como un solo [punto] –la característica de la prajñāpāramitā es que la base, el camino y el fruto son inseparables. Los cuatro entrenamientos son el entrenamiento que hace que uno comprenda esta [característica], sus grados más elevados, su progresión y su conclusión final. La maduración de estos entrenamientos se refiere al [punto del] fruto –el Dharmakāya– [que significa] ver el propio rostro del Dharmakāya.[288]

2.3.3. Enseñándolos como tres para las personas interesadas en la versión breve

> **Los tres tipos de objeto (la causa),**
> **el entrenamiento cuádruple,**
> **y el fruto (el Dharmakāya y la actividad iluminada)–**
> **este es otro resumen en tres puntos. [IX.2]**

Este resumen es otro de tres puntos, con el objeto (sabiduría ālaya o madre prajñāpāramitā), del cual se eliminan las manchas adventicias (que son como la visión borrosa) y que se divide en los tres conocimientos en términos de aislamientos, siendo tomado como un [punto]. La causa[289] para realizar las manchas aparentes (que oscurecen este [objeto] {121b} y son como los cuernos de un conejo) como lo que son es el yoga de familiarizarse con el no surgimiento. Dividido por medio de su desarrollo progresivo, consiste en el cuádruple entrenamiento, que [también] es tomado como un [punto]. A través de esto, después de que la apariencia errónea y sus objetos se han vuelto puros, el fruto (el Dharmakāya y la actividad iluminada) significa que la [prajñāpāramitā] se ha vuelto consciente de su propia naturaleza por sí misma, [lo cual se toma igualmente como] un [punto].[290]

3. Conclusión

> **Esto completa *El Tratado sobre las Instrucciones Esenciales de la Prajñāpāramitā, Llamado* El Ornamento de la Clara Realización, compuesto por el Señor Maitreyanātha.**

Esto completa el *Tratado sobre las Instrucciones Esenciales de la Prajnapāramitā, Llamado* El Ornamento de la Clara Realización, compuesto por el Señor Maitreyanātha. Fue [primero] traducido [al Tibetano] y editado por el paṇḍita Indio Vidyākaraprabhā[291] y el gran editor-traductor Bandé [Gawa] Baldseg. [La edición Tibetana final] fue preparada de manera excelente por jóvenes paṇḍitas Indios, como el glorioso Amaragomī, y el monje y traductor completamente ordenado [Ngog] Loden Shérab.

> Cuando el océano se desborda repentinamente frente a seres sintientes
> frágiles en peligro de [morir de] sed,
> la ráfaga de su angustia y [necesidad de] beber se calmará, pero ¿cómo
> [podría suceder esto] de otra manera?
> Asimismo, dado que algunos seres de visión inferior que desean
> comprender fácilmente el significado de la madre
> no logran comprender las vastas y profundas excelentes explicaciones del
> gurú, compuse este [comentario] en forma de gota.[292]
>
> Al explicar el significado oculto de la realización clara,
> los eruditos que caen en el significado explícito de la vacuidad
> están acabados –¡así que vengan aquí
> y observen este tratado!

> Por lo tanto, [todas] las acciones de haber compuesto este [comentario] y de que otros se regocijen en él,
> de leerlo, de estudiarlo, de reflexionar sobre él y de convertirlo en una experiencia viva, {122a}
> para secar el océano del sufrimiento y las manchas de la equivocación de los infinitos seres sintientes,
> deben dedicarse a la naturaleza de luminosidad de la mente de una manera que sea pura de las tres esferas.

El Quinto Shamarpa, impulsado por su mente a pensar en el beneficio propio y de todos los demás, terminó este [comentario] a la edad de veintitrés años (durante el octavo mes del Año de la Oveja del Relámpago[293] [1547]). Por la virtud de esto, que las intenciones del gurú inigualable se cumplan y que las enseñanzas de la exégesis y la práctica permanezcan así por mucho tiempo.

¡Que la gloria de lo auspicioso brille y sea el ornamento del mundo!

Apéndice I: Temas Generales Seleccionados de JNS

4) El entrenamiento en la realización completa de todos los aspectos

A) Los objetos y aspectos de enfoque de este entrenamiento[294]

Las bases u objetos de enfoque del entrenamiento en todos los aspectos son las cuatro realidades.[295] De acuerdo con los sūtras de la prajñāpāramitā grande, mediano y breve, sus respectivos casos se describen de la siguiente manera. La realidad del sufrimiento consiste en los factores resultantes que consisten en los cinco skandhas contaminados. La realidad del origen del sufrimiento consiste en los factores que constituyen las causas de estos skandhas contaminados. Aunque la cesación se refiere a la verdadera naturaleza de la mente que opera al estar dotada primordialmente de una pureza doble, de acuerdo con el consenso común se presenta como esta misma naturaleza de la mente cuando se vuelve pura de las partes respectivas de las manchas adventicias. Hay dos formas en las que se vuelve pura de estas manchas: la realidad mundana de la cesación (el debilitamiento de las semillas de las aflicciones a través de los caminos mundanos) y la realidad supramundana de la cesación (la renuncia real a las semillas que deben ser abandonadas a través de los caminos de los nobles). La realidad del camino consiste en los cinco caminos de los seres ordinarios y los nobles.

Los aspectos en cuestión aquí son los aspectos en el par de "objetos de enfoque" y "aspectos", que deben explicarse como características distintivas de la cognición (el sujeto que percibe). Esto corresponde a la explicación detallada de Dharmakīrti de establecer las dos formas en las que la mente aparece (aprehensor y aprehendido) como nada más que diferentes aspectos de la cognición, y así establecer incluso tipos de cognición orientados hacia el exterior como auto-conciencia.[296] Por lo tanto, aunque no hay "aspectos" establecidos independientemente aparte de la conciencia, si estos aspectos se clasifican en términos de aquello de lo que dependen, son dobles: aspectos de lo aparente (como aspectos de los objetos externos) y aspectos de lo último (como los aspectos de la triple falta de surgimiento con respecto a los tres conocimientos). Aquí, los "aspectos" se explican en términos de estos últimos porque este es el contexto de explicar que los aspectos con los que familiarizarse consisten en la misma mente que reconoce dicha triple falta de surgimiento a través del estudio y la reflexión. En cuanto a los

tres tipos de aspectos cognitivos de los tres conocimientos, aquellos que realmente cumplen con esta definición existen en los flujos mentales de los nobles del Mahāyāna (los sujetos que los perciben directamente), mientras que los aspectos que son aproximadamente concordantes con estos existen incluso en los flujos mentales de los Bodisatvas en el nivel de compromiso a través de la aspiración (los sujetos que estudian y reflexionan). Sin embargo, incluso esos aspectos aproximadamente concordantes son objetos de familiarización que cumplen con esta definición porque se explica que el entrenamiento Mahāyāna que cumple con esta definición existe en los caminos de la acumulación y la preparación. Los aspectos del entrenamiento que cumplen con esta definición deben dividirse en ser o no ser objetos reales de familiarización porque los aspectos cognitivos que realizan dicha triple falta de surgimiento en el Budabhūmi son los aspectos de los tres conocimientos que cumplen con esta definición, pero no son objetos reales de familiarización durante el entrenamiento Mahāyāna (ya que el Budabhūmi es el fruto de este entrenamiento). Sin embargo, esto no significa que la división en los 173 aspectos de los tres conocimientos con los que hay que familiarizarse (como se explica en el cuarto capítulo del AA) sea insostenible porque se refieren a familiarizarse con los continuos de los aspectos que son similares en tipo a dichos aspectos respectivos en el Budabhūmi. La familiarización con estos continuos de aspectos se conoce con la frase convencional “familiarizarse a través de aspectos en términos de aspiración.”

Puede que te preguntes: “Si los Bodisatvas se familiarizan con los aspectos del conocimiento de las entidades, ¿no hay que aceptar un camino Mahāyāna de familiarización en el que uno se familiariza con la falta de identidad de la persona?.” Cuando los nobles Bodisatvas se familiarizan con el no surgimiento de las entidades, la realización de la falta de identidad de la persona se incluye en esta familiarización de la misma manera que las realizaciones inferiores se incorporan a las superiores. Pero no se familiarizan deliberadamente con la falta de identidad de la persona como si tuviera el aspecto de la falta de identidad de la persona porque lo que tiene este aspecto de la falta de identidad de la persona se explica como uno de los aspectos que representan puntos de referencia, mientras que los Bodisatvas no se involucran mentalmente en ninguna característica que represente puntos de referencia en absoluto. Por ejemplo, cuando se explican los aspectos del conocimiento de las entidades de los Bodisatvas, no se explican los dieciséis aspectos (como la impermanencia) como se afirma en el abhidharma, sino que lo que se explica como los objetos de familiarización son los aspectos de la falta de identidad de los fenómenos como se afirma en los sūtras de la prajñāpāramitā. “Pero, ¿no se explica que estos dos conjuntos de aspectos son equivalentes?” Una vez que aparecen los aspectos de la falta de identidad de los fenómenos, la realización de la falta de identidad de la persona se incluye en estos de la manera en que lo inferior se incorpora a lo superior porque los aspectos de la falta de identidad de los fenómenos eliminan también los opuestos de la falta de identidad de la persona. Es con esto en mente que los aspectos que se establecen en el

abhidharma y en los sutras de la prajñāpāramitā, respectivamente, se emparejan según sus órdenes. Sin embargo, no es el caso de que los aspectos de la liberación de los puntos de referencia se expliquen como lo que tienen los dieciséis aspectos de la impermanencia y demás, porque los aspectos de la liberación de los puntos de referencia que se establecen en los sutras de la prajñāpāramitā son realizaciones que hacen que uno vaya más allá de dichos dieciséis aspectos del abhidharma. Otros dicen: "Pero entonces esto no es una familiarización con la triple falta de surgimiento a través del entrenamiento en los tres conocimientos porque son únicamente los aspectos cognitivos los que se afirman como los objetos de familiarización." No hay ningún defecto –mediante la familiarización con los aspectos cognitivos, uno es perfectamente capaz de presentar esto como la familiarización con la triple falta de surgimiento porque la realización del aspecto de la naturaleza de los fenómenos se presenta como la realización de la naturaleza de los fenómenos, al igual que la aparición del aspecto del azul se presenta como la cognición del azul.

En resumen, los objetos de enfoque aquí son los tres tipos de no surgimiento (con respecto a los tres conocimientos), mientras que los aspectos consisten en los estados mentales que, a través de sus respectivos modos de aprehender dichos objetos de enfoque, los toman como sus objetos aprehendidos. Entendido de esta manera, los primeros Tibetanos aplicaban el término convencional "referente" a las bases y objetos de enfoque con respecto a los cuales se cortan las superimposiciones, mientras que usaban el término convencional "aspectos cognitivos" para los aspectos que cortan a través de estas superimposiciones. Por consiguiente, tanto los objetos de familiarización del entrenamiento como lo que se debe experimentar mediante la sabiduría experimentada personalmente son únicamente aspectos cognitivos. Por lo tanto, los aspectos que realmente cumplen con esta definición son necesariamente cogniciones. Dölpopa Sherab Gyaltsen dice:

> La explicación de los primeros Tibetanos de que el Dharmadhātu es el aspecto de un referente no es el sistema del Mahāyāna porque el Dharmadhātu es la sabiduría que está libre de cualquier punto de referencia de referentes y cogniciones. Pero si se etiqueta la revelación del Dharmadhātu a través de la sabiduría como un aspecto que es un referente, no discutiré sobre [meras] palabras.

En resumen, dado que no existe la más mínima naturaleza de un objeto de enfoque que sea diferente de su aspecto, este mismo aspecto es inseparable de la naturaleza misma de la cognición. Sin embargo, los aspectos en la triple división de "aspectos, signos y características" en el contexto de los signos de irreversibilidad[297] no son los aspectos en la doble división de objetos de enfoque y aspectos que se discute aquí. Por lo tanto, los primeros no son adecuados como los aspectos que se enseñan aquí, mientras que los segundos no son adecuados como los aspectos en dicha triple división.

B) Oscurecimientos aflictivos, oscurecimientos cognitivos y oscurecimientos de la absorción meditativa"[298]

La definición de un oscurecimiento en general es aquello que oscurece la sabiduría perfecta. Aunque el término "oscurecimiento" puede aplicarse tanto a lo que está oscurecido como a lo que oscurece, los oscurecimientos que se enseñan aquí se refieren a aquello que oscurece. Las dos divisiones de lo que es neutral – oscurecimiento y no oscurecimiento[299]– no son equivalentes con los dos oscurecimientos aquí porque no se explican en términos de aquello que oscurece.

Los oscurecimientos se pueden dividir en aquellos que oscurecen la calma mental y aquellos que oscurecen la visión superior (que se explicarán más adelante bajo los oscurecimientos de la absorción meditativa), o en aquellos que oscurecen las cualidades y aquellos que oscurecen la sabiduría. Dado que los oscurecimientos que oscurecen la visión superior y aquellos que oscurecen la sabiduría se reducen al mismo punto esencial, consisten en los oscurecimientos que oscurecen la sabiduría de realizar la falta de identidad de la persona y la sabiduría de realizar la falta de identidad de los fenómenos. Los primeros son los oscurecimientos aflictivos y los segundos representan los oscurecimientos cognitivos.

1) La explicación de los oscurecimientos aflictivos consta de tres partes:

a) Definición
b) División
c) Las líneas limítrofes de la renuncia a los oscurecimientos aflictivos

1a) La definición de los oscurecimientos aflictivos es "el tipo de oscurecimientos que oscurecen el logro de cualquiera de los dos nirvāṇas de Śrāvakas y Pratyekabudas."

1b) Se dividen en

a) los que oscurecen el logro del nirvāṇa con residuo
b) los que oscurecen el logro del nirvāṇa sin residuo

1ba) Los primeros consisten en los oscurecimientos aflictivos que agitan el flujo mental y los que son latencias.

1bb) Estos últimos son los oscurecimientos aflictivos kármicos y madurativos.
Los oscurecimientos aflictivos como se explican aquí son definidos en número porque se relacionan con el número definido de los dos tipos de nirvāṇa de Śrāvakas y Pratyekabudas. El nirvāṇa de Śrāvakas y Pratyekabudas que cumple esta función es el nirvāṇa sin residuo, mientras que el nirvāṇa con residuo no se presenta como el que realmente cumple esta función porque todavía no es la liberación del saṃsāra.

En cuanto a los oscurecimientos aflictivos que oscurecen estos nirvāṇas inferiores, los que agitan el flujo mental son cualquiera de la tríada de karmas,

aflicciones y maduraciones que atan en el saṃsāra, incluidas sus semillas. Entre estos tres, las aflicciones más sus semillas que sirven como motivaciones para los karmas que nos impulsan al saṃsāra se explican como los oscurecimientos de alcanzar solo el nirvāṇa con residuo. Los karmas que son motivados por estas aflicciones y los skandhas de sufrimiento que son las maduraciones de estos karmas oscurecen el logro del nirvāṇa sin residuo. En cuanto a los oscurecimientos aflictivos que son latencias, son las latencias que son plantadas por las aflicciones y sirven como causas para asumir el nacimiento en el saṃsāra. Ejemplos de estas latencias son las que se encuentran en los flujos mentales de los nobles Bodisatvas que carecen de la capacidad de agitar sus flujos mentales y, sin embargo, tienen la capacidad de funcionar como las causas para completar su nacimiento en el saṃsāra. Esta división en términos de aflicciones que agitan el flujo mental y las latencias que estas aflicciones generan representa la doble división de las obstrucciones aflictivas que se hace en términos de los factores que se deben abandonar en el camino de los Bodisatvas. Sin embargo, en términos de los factores que se deben abandonar en los caminos inferiores, no existe tal doble división de las aflicciones en las obstrucciones aflictivas que agitan el flujo mental y las que son la capacidad de nacer, sino que se toman como un conjunto y se abandonan juntas en combinación. Los Bodisatvas distinguen entre las dos y renuncian deliberadamente a las que agitan el flujo mental, mientras que no renuncian deliberadamente a las causas de nacer.

Otros pueden preguntarse: “¿No es que las obstrucciones aflictivas que son las causas de nacer se abandonan como algo natural, una vez que se ha abandonado la capacidad de agitar el flujo mental?” Si uno se familiariza con la falta de identidad de la persona como remedio para esos oscurecimientos aflictivos que agitan el flujo mental, la capacidad de las causas para tomar nacimiento se abandona como algo natural. Sin embargo, los Bodisatvas renuncian a la capacidad que agita el flujo mental, pero no renuncian a la capacidad de las causas para tomar nacimiento en el saṃsāra. Porque a través de la fuerza de familiarizarse con la falta de identidad de los fenómenos como remedio para los oscurecimientos cognitivos, los oscurecimientos aflictivos (más sus semillas) que agitan el flujo mental cesan por sí mismos, pero las causas para tomar nacimiento no cesan por sí mismas. “Pero entonces se deduce que los Bodisatvas generalmente no renuncian a las latencias de los oscurecimientos aflictivos.” Este no es el caso –en términos de renuncia en general, renuncian a ellos como algo natural mientras renuncian a los oscurecimientos cognitivos. En cuanto a no renunciar temporalmente a dichas obstrucciones aflictivas de manera deliberada, esto significa que las causas para nacer no funcionan como obstrucciones manifiestas para la realización de la no identidad de los fenómenos. En cuanto a que los Bodisatvas no se esfuercen por renunciar deliberadamente a estas causas para nacer, el camino para la realización de la no identidad de la persona (que renuncia deliberadamente a las aflicciones que son la capacidad de nacer en el saṃsāra) no sirve como remedio para las

obstrucciones cognitivas; es el camino que sirve como remedio solo para las obstrucciones aflictivas, que no es el camino por el que se esfuerzan principalmente los Bodisatvas. Estas causas para nacer representan obstrucciones aflictivas plenamente cualificadas porque son factores que obstruyen el logro de los nirvāṇas inferiores, y porque el camino ininterrumpido de la realización directa de la no identidad de la persona es el tipo de remedio que erradica las semillas de estas oscurecimientos aflictivos que son latencias. Sin embargo, aunque son oscurecimientos aflictivos totalmente cualificados, no son aflicciones totalmente cualificadas porque existen en los flujos mentales de los nobles Bodisatvas y carecen de la capacidad de agitar el flujo mental.

1c) Las líneas limítrofes de la renuncia a los oscurecimientos aflictivos

En términos de los yānas inferiores, una vez que se manifiesta el nirvāṇa con residuo, tanto los oscurecimientos aflictivos que agitan el flujo mental como los que son latencias han sido abandonados sin excepción porque su remedio (el samādhi similar al vajra) los ha convertido completamente en algo que tiene la propiedad de no surgir más. Aunque en ese punto también se han abandonado los oscurecimientos de la maduración, uno no está libre de ellos porque no está libre de los skandhas del sufrimiento que fueron impulsados por el karma y las aflicciones anteriores. En otras palabras, aunque no se acumula ningún karma contaminado nuevo, los resultados de los karmas contaminados antiguos aún no se han convertido en algo que tenga la propiedad de no surgir más. El *Bodhicaryāvatāra* IX.45cd dice:

> Sin embargo, uno ve la eficacia de las acciones
> incluso en aquellos que carecen de aflicciones.

El nirvāṇa que consiste en el tiempo de estar sin el residuo de los skandhas, que está libre de toda la tríada de karma, aflicciones y maduraciones, se presenta como el nirvāṇa que realmente cumple esta función.

En términos del Mahāyāna, la parte de la capacidad de las aflicciones que ata en el saṃsāra se abandona en el primer bhūmi, ya que la maestría sobre la erradicación de las semillas de esta capacidad se obtiene durante la disposición para el Dharma del sufrimiento del camino Mahāyāna de la visión de aquellos Bodisatvas que previamente no han pasado por caminos inferiores. La capacidad de las aflicciones que son latencias tiene dos partes: Los factores a los que se debe renunciar a través de la visión y los factores a los que se debe renunciar a través de la familiarización en el Mahāyāna. La primera parte se abandona simultáneamente con la renuncia a los 108 oscurecimientos cognitivos que se deben renunciar a través de la visión. La segunda parte (las latencias de las aflicciones que son factores que se deben abandonar mediante la familiarización) se abandonan simultáneamente con la renuncia a los 108 oscurecimientos cognitivos que son factores que se deben abandonar mediante la familiarización.

Aquí, se debe entender el siguiente punto difícil. Se puede decir: “Se dice aquí que (una parte de) las latencias de las aflicciones se abandona en el primer bhūmi. Pero ¿no es acaso que se debe aceptar la existencia de la mente afligida en los bhūmis impuros de aquellos que previamente no han pasado por caminos inferiores?.” Su existencia se acepta porque la mente afligida y las latencias de las aflicciones no son lo mismo. En el caso de la aflicción primaria de las visiones acerca de un yo, según el Mahāyāna, es debido a la existencia de la mente afligida que las visiones acerca de los skandhas como un yo personal, que están presentes en los estados mentales innatos, surgen a través de la conciencia mental. Se abandonan a través del camino de la visión y representan oscurecimientos aflictivos. Sin embargo, el ālaya, al ser visto como una identidad por la mente afligida, se presenta como una referencia a una identidad de los fenómenos y como un oscurecimiento cognitivo. Dado que esta última visión ocurre en asociación con la porción de la sexta conciencia que está plantada por las aflicciones que atan en el saṃsāra, las meras latencias de esta visión afligida se abandonan junto con las 108 concepciones que son los oscurecimientos cognitivos que se deben abandonar a través de la visión, y lo mismo se aplica a su abandono a través del camino de la familiarización. Sin embargo, al renunciar a dicha visión del ālaya como una identidad, las latencias existentes dentro del ālaya no se abandonan necesariamente. Por esta razón, “la mente afligida que no ha cambiado de estado” se presenta como los bhūmis impuros. “Pero entonces estas latencias de ver el ālaya como una identidad de los fenómenos no son la mente afligida completamente cualificada porque no son concepciones que se aferran a un yo personal. Porque la mente afligida debe ser necesariamente lo que discrimina al ālaya como un yo. Como dice el *Triṃśikākārikā*:

> Lo que opera basado en la [conciencia del ālaya]
> es la conciencia llamada “mentación”,
> que la tiene como su objeto de enfoque, siendo su naturaleza
> el egocentrismo.
> Siempre está asociada con las cuatro aflicciones,
> y es oscurecedora pero neutral.[300]

“Puesto que aquí dice: ‘Siempre está asociada con las cuatro aflicciones’, éstas deben presentarse como las latencias de las aflicciones.” Este no es el caso porque las latencias de los oscurecimientos aflictivos funcionan como las fuerzas motivadoras de los karmas para tomar nacimiento, mientras que las latencias de ver el ālaya son las que están orientadas únicamente internamente hacia el ālaya.[301]

2) La explicación de los oscurecimientos cognitivos tiene tres partes:

a) Definición
b) División
c) Las líneas limítrofes de la renuncia a los oscurecimientos cognitivos

2a) La definición de los oscurecimientos cognitivos es “el tipo de oscurecimientos que oscurecen el logro de la omnisciencia.”[302]

2b) Se dividen en
- a) los oscurecimientos cognitivos que son factores a los que se debe renunciar en el camino del Pratyekabuda
- b) los oscurecimientos cognitivos que son factores a los que se debe renunciar únicamente en el camino del Mahāyāna

2ba) Los primeros son los oscurecimientos cognitivos que llevan el nombre de “concepciones sobre lo aprehendido” y se enseñan en AA II.29c (“Aflictivo, cognitivo y [los oscurecimientos] de los tres caminos”) y AA II.8a (“A través de las concepciones sobre los referentes aprehendidos que se abandonan”). Con respecto a esto, Asaṅga y Vasubandhu por un lado y Āryavimuktisena y Haribhadra por el otro difieren en sus formas de identificación. Según el primero, los Pratyekabudas poseen los remedios para las concepciones sobre lo aprehendido entre las cuatro concepciones sobre el aprehensor y lo aprehendido que se explican en el AA, mientras que los remedios para las concepciones sobre el aprehensor existen solo en los nobles del Mahāyāna. Los estados mentales que se aferran a lo aprehendido imputado como siendo real son las concepciones sobre lo aprehendido y los estados mentales que se aferran al aprehensor imputado como siendo real son las concepciones sobre el aprehensor. Sin embargo, el remedio que abandona las concepciones acerca del aprehensor es solo la sabiduría no dual. Por lo tanto, los Pratyekabudas solo tienen la sabiduría de comprender que no hay nada aprehendido, pero como carecen de la sabiduría de comprender la no dualidad, carecen de la etapa del yoga de comprender que no hay aprehensor.[303]

Āryavimuktisena y Haribhadra sostienen lo siguiente. Los Pratyekabudas no poseen los remedios que abandonan las concepciones acerca del aprehensor y lo aprehendido que se explican en el AA como los factores a los que se debe renunciar mediante la visión y familiarización en el Mahāyāna. Las concepciones acerca del aprehensor y lo aprehendido que se explican como los factores a los que se debe renunciar en el camino del Mahāyāna deben abandonarse mediante la sabiduría de comprender directamente que tanto del aprehensor como lo aprehendido están vacíos de una naturaleza propia. Para los Pratyekabudas, no es así –carecen de la sabiduría de comprender que tanto el aprehensor como lo aprehendido están vacíos de una naturaleza propia, sino que confían en la mera sabiduría de comprender que están vacíos de ser otro. Por lo tanto, las concepciones sobre lo aprehendido que son los oscurecimientos cognitivos que se deben abandonar en el camino de los Pratyekabudas consisten en el apego a las mismas concepciones que se aferran a la dualidad de aprehensor y aprehendido. Aquí, las concepciones que se aferran a lo aprehendido consisten en aferrarse a lo que aparece como referentes como si fueran referentes externos reales. Las

concepciones que se aferran al aprehensor consisten en aferrarse a estas apariencias como si fueran de la naturaleza de la conciencia. Las concepciones sobre lo aprehendido se abandonan mediante la sabiduría del logro posterior del camino de familiarización de los Pratyekabudas, mientras que las concepciones sobre el aprehensor se abandonan mediante la sabiduría del equilibrio meditativo de este camino. Sin embargo, estas dos concepciones sobre el aprehensor y lo aprehendido no están incluidas en las concepciones que se enseñan en AA I.25cd ("Basadas en estar asociadas con las cuatro concepciones en el debido orden") porque se explica que estas cuatro son los factores a los que se debe renunciar mediante los caminos de la visión y la familiarización en términos del entrenamiento culminante de los Bodisatvas únicamente.

En cuanto a la manera en que los Pratyekabudas renuncian a dichas dos concepciones sobre el aprehensor y lo aprehendido, el apego a las apariencias como referentes externos, que está presente en las concepciones innatas, está representado por el sistema filosófico de los Vaibhāṣikas. El apego a las apariencias como si fueran mente se encuentra en los sistemas filosóficos de los Aspectarianos Reales y los Sautrāntikas, y también la manera en que los Sāṃkhyas afirman que las apariencias son de la naturaleza de la mente concuerda con eso. Los Sautrāntikas y los Sāṃkhyas sostienen que las apariencias son internas, pero que hay causas en el exterior que las proyectan hacia la mente. El razonamiento que refuta las afirmaciones de que hay referentes aprehendidos en el exterior es un argumento de la no observación de algo que sea adecuado para aparecer,[304] que es el razonamiento de los Meros Mentalistas para refutar los referentes externos. Basados en este razonamiento, los Pratyekabudas niegan que aprehensor y aprehendido sean diferentes en sustancia. A través de esto, llegan a la comprensión de la falta de algo aprehendido, lo que les permite renunciar a la tríada antes mencionada de oscurecimientos kármicos, aflictivos y madurativos que obstruyen la liberación de los Pratyekabudas. Cuando los Aspectarianos Verdaderos y Sautrāntikas refutan el apego de los Aspectarianos Verdaderos y Sautrāntikas a las apariencias como si fueran mente, refutan al aprehensor a través de la razón de que no hay nada aprehendido. Los Pratyekabudas también refutan al aprehensor basándose en este razonamiento y su propósito al hacerlo es el siguiente. Aunque las concepciones acerca del aprehensor no representan obstáculos para alcanzar la liberación de los Pratyekabudas, son obstáculos para analizar a fondo lo que deben conocer los Pratyekabudas. Por lo tanto, son refutadas y abandonadas. "Entonces, ¿los Pratyekabudas comprenden la sabiduría no dual?" La posición de Asaṅga y Vasubandhu de que los Pratyekabudas no comprenden esta sabiduría fue enseñada anteriormente. Sin embargo, Āryavimuktisena y Haribhadra afirman que los Pratyekabudas comprenden esta sabiduría porque lo explican bien por medio de los pasajes de "ser puro, sin puntos de referencia y sin vanidad acerca de la realización."[305] Aquí, la intención detrás de decir que los Pratyekabudas comprenden la sabiduría no dual es que lo hacen porque aprehensor y aprehendido

en términos de referentes externos son fenómenos que dependen uno del otro (es decir, sin referentes, tampoco hay aprehensor de tales referentes). Sin embargo, eso no se dice en términos de que los Pratyekabudas renuncien a la identidad de los fenómenos que consiste en el aprehensor orientado internamente que surge como teniendo la naturaleza de aprehender la experiencia auto-consciente como objetos. Por lo tanto, si las respectivas sabidurías de los Pratyekabudas y los Bodisatvas no se distinguen en términos de sus niveles de no dualidad de aprehensor y aprehendido, que son burdos y sutiles, respectivamente, todos los sistemas se mezclan.

2bb) Los oscurecimientos cognitivos que se abandonan únicamente en el camino del Mahāyāna son dos:

1) las concepciones, más sus semillas, que se aferran a las características y obstruyen el análisis completo de lo que se debe conocer
2) las impregnaciones de las tendencias negativas de la totalidad de los dos oscurecimientos

2bb1) Los primeros son dos:

a) aquellos que son los factores que se deben abandonar a través del camino Mahāyāna de la visión[306]
b) aquellos que son los factores que se deben abandonar a través del entrenamiento final culminante

2bb1a) Los primeros consisten en (a) las concepciones que son los oscurecimientos cognitivos que se deben abandonar en el camino Mahāyāna de la visión y (b) las apariencias en virtud del apego a la dualidad de aprehensor y aprehendido.

2bb1b) Los segundos son los factores que deben liberarse únicamente a través del entrenamiento culminante ininterrumpido. Los ejemplos de estos consisten en la "base de las tendencias latentes de la ignorancia", que se explica como la causa de que los arhats Śrāvaka, los arhats Pratyekabuda y los Bodisatvas que han alcanzado la maestría renazcan en el saṃsāra. La ignorancia de esta base consiste en las tendencias latentes de la ignorancia afligida y no afligida. Estas tendencias latentes se dividen en dos: las que oscurecen el logro de la sabiduría de conocer la talidad en el equilibrio meditativo y las que oscurecen el logro de la sabiduría que conoce la variedad en el logro posterior. Sus remedios son el prajñā de ver la talidad y el prajñā de ver la variedad, respectivamente. La primera de estas renuncia a los oscurecimientos del apego durante el equilibrio meditativo y la segunda renuncia a los oscurecimientos de la obstrucción durante el logro posterior.

2bb2) La impregnación de las tendencias negativas de la totalidad de las dos oscurecimientos son el ālaya –consisten en las impregnaciones de las tendencias

negativas que funcionan como los fundamentos de cualquier oscurecimiento dado después de que estos mismos oscurecimientos han sido abandonados de manera progresiva. Al final del proceso, cuando estas impregnaciones también se han ido agotando progresivamente, los Bodisatvas finalmente abandonan la conciencia ālaya en el samādhi similar al vajra (que se divide en preparación y parte principal) a través del entrenamiento culminante ininterrumpido. En este punto, se afirma que las impregnaciones de las tendencias negativas se abandonan por completo. Aquí, aunque las impregnaciones de las tendencias negativas de las aflicciones son tendencias latentes de las aflicciones, no son adecuadas como ninguno de los dos tipos de oscurecimientos aflictivos (los que agitan el flujo mental y sus latencias que causan el renacimiento) porque las características definitorias de estos dos no están completas en ellos. Las impregnaciones de las tendencias negativas de los oscurecimientos de la absorción meditativa se presentan como oscurecimientos de la absorción meditativa porque son oscurecimientos que obstruyen la calma mental del Budabhūmi.[307]

2c) Las líneas limítrofes de la renuncia a los oscurecimientos cognitivos tienen dos partes:

a) las líneas limítrofes de la renuncia al primer tipo de oscurecimientos cognitivos (2bb1)
b) las líneas limítrofes de la renuncia al segundo tipo de oscurecimientos cognitivos (2bb2)

2ca) Los Śrāvakas no renuncian a las concepciones sobre las características que obstruyen el análisis exhaustivo de lo que se debe conocer porque las colecciones de escrituras de los Śrāvakas no explican un camino para renunciar a ellas. Además, cuando se explica la presentación del camino de los Śrāvakas en la colección de escrituras Mahāyāna, no hay explicaciones de ningún pasaje de las escrituras ni razonamientos que refuten que el aprehensor y lo aprehendido sean diferentes en esencia. Por lo tanto, los Śrāvakas carecen de la comprensión de que no hay nada aprehendido.

En cuanto a los Pratyekabudas, no hay una colección de escrituras separada sobre la manera en que progresan en el camino –su manera de progresar en el camino debe encontrarse en las colecciones de escrituras de los Śrāvakas y los Bodisatvas. Aunque las escrituras Śrāvaka carecen de pasajes o razonamientos que refuten que el aprehensor y lo aprehendido sean diferentes en esencia, en la colección de escrituras Mahāyāna que no se comparte con los Śrāvakas se encuentran pasajes y razonamientos que refutan que el aprehensor y lo aprehendido sean diferentes en esencia con respecto a la manera en que los Pratyekabudas progresan en el camino. Por lo tanto, se explica que, al alcanzar el estado de arhat Pratyekabuda, se abandonan las concepciones sobre lo aprehendido que se aferran a las características y que estas concepciones sobre lo aprehendido

deben abandonarse a partir del camino Pratyekabuda de la familiarización. Por lo tanto, se afirma que los arhats Pratyekabudas también abandonan una parte del primer tipo de oscurecimientos cognitivos.

En términos del Mahāyāna, las concepciones acerca de aprehensor y aprehendido[308] son dobles: (1) las concepciones que aprehenden mezclando términos y sus referentes y se aferran a la dualidad de aprehensor y aprehendido y (2) la falsa imaginación de apariencias dualistas. Puesto que la capacidad de erradicar las semillas de (1) existe desde la disposición del Dharma del sufrimiento en el camino de la visión en adelante, se han abandonado desde la cognición del Dharma del sufrimiento en adelante. En cuanto a (2), las tendencias latentes que producen concepciones de apariencias dualistas y representan factores a los que se debe renunciar a través de la visión se abandonan simultáneamente con la renuncia a los factores a los que se debe renunciar a través de la visión. Aquellas de ellas que representan factores a los que se debe renunciar a través de la familiarización se abandonan simultáneamente con la renuncia a los factores a los que se debe renunciar a través de la familiarización. En cuanto a las impregnaciones de las tendencias negativas de estas tendencias latentes, se abandonan a través del samadhi similar al vajra, porque la erradicación de las tendencias latentes de las apariencias dualistas solo es segura para un Buda perfecto.

2cb) Las líneas limítrofes de la renuncia al segundo tipo de oscurecimientos cognitivos (2bb2 –las impregnaciones de las tendencias negativas) se establecieron implícitamente justo arriba.

Al resumir la primera división básica doble mencionada anteriormente “en los oscurecimientos de la calma mental y los oscurecimientos de la visión superior en un solo punto”, se enseña que son los oscurecimientos de la absorción meditativa.

Esto tiene tres partes:

1) Definición
2) División de sus instancias
3) Las líneas limítrofes de la renuncia

1) La definición de los oscurecimientos de la absorción meditativa es “el tipo de oscurecimientos que obstruyen la manifestación de la calma mental y las cualidades del Budabhūmi.”

2) Se dividen en dos:

a) los oscurecimientos que obstruyen la calma mental mundana
b) los oscurecimientos que obstruyen la calma mental supramundana

2a) En virtud de la división en ocho absorciones meditativas mundanas (cuatro en cada uno de los reinos de la forma y sin forma), estos oscurecimientos son

óctuples. O, en virtud de la división en los cinco conocimientos sobrenaturales, son quíntuples.

2b) En virtud de las divisiones de las ocho liberaciones, las diez totalidades, los ocho tipos de dominación, etc., que los Bodisatvas tienen en común con los Śrāvakas y los Pratyekabudas, los oscurecimientos que los obstruyen son de un número igual. Se explica que los oscurecimientos que obstruyen la pāramitā última de dhyāna, que no es común a los Śrāvakas y Pratyekabudas, se superan mediante el poder de conocer todas las distinciones de la absorción meditativa, etc.

En resumen, por lento que sea, los Bodisatvas abandonan los oscurecimientos aflictivos simultáneamente con las 108 concepciones que son factores que se deben abandonar mediante la familiarización, mientras que los oscurecimientos (restantes) de la absorción meditativa y los oscurecimientos cognitivos se abandonan solo mediante el samādhi similar al vajra.[309]

Aquí debe entenderse lo siguiente. Otras personas pueden preguntarse: "Entonces, los abandonos de los Śrāvakas y Pratyekabudas no serían completos en los Bodisatvas desde el primer bhūmi en adelante porque los Śrāvakas y los Pratyekabudas han renunciado a los oscurecimientos aflictivos que son latencias, mientras que los Bodisatvas desde el primer bhūmi en adelante no los han renunciado." La respuesta a esto es doble: aplicabilidad análoga de la razón y la respuesta real. Primero, el mismo defecto se aplicaría también a la posición de estas personas que afirman que los Śrāvakas y los Pratyekabudas han renunciado al māra de los skandhas y a la mente afligida, mientras que estos dos no han sido abandonados en el primer bhūmi y superiores. Por lo tanto, para su posición, también se deduce que las renuncias de los Śrāvakas y los Pratyekabudas no son completas en los Bodisatvas desde el primer bhūmi en adelante.

Segundo, la respuesta real es la siguiente. Los oscurecimientos que deben abandonarse en el camino de los Bodisatvas son de dos tipos: Los oscurecimientos aflictivos y los oscurecimientos cognitivos. Los primeros son necesariamente solo aquellos oscurecimientos aflictivos que atan en el saṃsāra porque los oscurecimientos aflictivos que son latencias no se afirma que sean factores que los Bodisatvas deban abandonar. Porque estas latencias son definitivamente necesarias como ayudas para el camino de los Bodisatvas y, por lo tanto, tienen la naturaleza de no ser abandonadas. Los oscurecimientos cognitivos que deben abandonar los Bodisatvas son de dos tipos: las concepciones de aferrarse a aprehensor y lo aprehendido siendo diferentes en sustancia y las tendencias latentes de meras apariencias dualistas. Estos últimos no se abandonan deliberadamente a través del camino de los Bodisatvas porque no se familiarizan deliberadamente con la falta de identidad de los fenómenos de lo aprehendido como su remedio y porque no erradican las tendencias latentes de las apariencias dualistas de aprehensor y aprehendido mientras la acumulación de mérito no se complete. Por lo tanto, en la

misma medida en que los rasgos distintivos de los oscurecimientos aflictivos y cognitivos que deben abandonarse en el camino de los Bodisatvas son abandonados por los arhats Śrāvaka y Pratyekabuda, el abandono de estos oscurecimientos es completo comenzando con el primer bhūmi de aquellos Bodisatvas que no han pasado previamente por caminos inferiores. Esto es suficiente para poder presentar el alcance del abandono y la realización de los Śrāvakas y Pratyekabudas que es completo en estos Bodisatvas. Sin embargo, no es que los Bodisatvas deban haber renunciado a todo lo que esos arhats han renunciado para presentar la renuncia de los arhats como completa en dichos Bodisatvas. Porque no se afirma que los factores a los que deben renunciar los Bodisatvas consistan en todos los factores a los que deben renunciar en los caminos de los Śrāvakas y los Pratyekabudas. Esto es así como no se afirma que, en términos del alcance de la realización, los Bodisatvas comprendan todo lo que comprenden los Śrāvakas y los Pratyekabudas.

En términos del número definido de oscurecimientos, son bien conocidos como tres: oscurecimientos aflictivos, oscurecimientos cognitivos y oscurecimientos de absorción meditativa. En cuanto a los últimos oscurecimientos, de hecho[310] contienen las porciones de ambos oscurecimientos predominantemente aflictivos que consisten en las aflicciones del reino del deseo y los dos reinos superiores que oscurecen los dhydanas mundanos y supramundanos, y los oscurecimientos cognitivos que consisten en los oscurecimientos de los poderes de los tres tipos de nobles (tales como los oscurecimientos que impiden a los Bodisatvas entrar en el rey de los samādhis). Sin embargo, aquellos que oscurecen principalmente los dhyānas y los samādhis se incluyen, por lo tanto, en la categoría de los oscurecimientos aflictivos. Aquellos que oscurecen principalmente las cualidades de la libertad[311] y la maduración de un Buda se incluyen, por lo tanto, en la categoría de los oscurecimientos cognitivos. Explicar los oscurecimientos de la absorción meditativa como una tercera categoría separada de oscurecimientos es para comprender los diversos detalles de los oscurecimientos. En el mantrayāna y en otros lugares, también aparecen otras identificaciones de los oscurecimientos de la absorción meditativa.[312]

C) Los 110 aspectos del conocimiento de todos los aspectos[313]

1) Los treinta y siete aspectos del conocimiento de las entidades (los Dharmas concordantes con la iluminación)

1a) Los cuatro fundamentos de la atención plena
Esto tiene dos partes:
a) Su naturaleza
b) Su práctica

1aa) Su naturaleza tiene tres partes:
1) Esencia
2) Causa
3) Resultado

1aa1) La esencia de estos fundamentos es la atención plena que está asociada con el prajñā de discriminar completamente los fenómenos. Cuando se dividen, hay cuatro fundamentos de la atención plena porque hay cuatro objetos de enfoque: cuerpo, sensaciones, mente y fenómenos. El propósito de los fundamentos de la atención plena que se enseñan aquí es contrarrestar el apego al cuerpo como si fuera puro, a las sensaciones como si fueran felicidad, a la mente como si fuera permanente y a los fenómenos como si tuvieran alguna identidad. En resumen, se refieren a el prajñā especial de discernir si las acciones de uno están o no vinculadas con la atención plena. Por lo tanto, son fundamentos, ya que no son meros recuerdos de algo que simplemente viene a la mente[314] sin estar en equilibrio meditativo. Sus líneas limítrofes van desde el camino menor de acumulación hasta el Budabhūmi.

1aa2) Las causas del surgimiento de los fundamentos de la atención plena son dos: la meditación en la repulsividad del cuerpo como remedio para el deseo y la familiarización con el movimiento de exhalación e inhalación como remedio para los pensamientos. Si el deseo es predominante, uno medita en el primero, y si lo son los pensamientos, uno utiliza el segundo (como contar las exhalaciones e inhalaciones). Los detalles de estas meditaciones se aclaran en el *Abhidharmakośa* y demás.

1aa3) El resultado radica en que existe el propósito de involucrarse en las cuatro realidades. Según *Madhyāntavibhāga* IV.1, a través de la base de la atención plena al cuerpo, uno entiende que las impregnaciones de las tendencias negativas del cuerpo son el sufrimiento omnipresente y, por lo tanto, se dedica a comprender el sufrimiento. A través de la atención plena a los sentimientos, uno se familiariza con el hecho de que todos los sentimientos (las causas del anhelo) son sufrimiento. Con base en eso, uno se dedica a renunciar al anhelo (su resultado) y, por lo tanto, se dedica a renunciar al origen del sufrimiento. A través de la atención plena a la mente, uno se familiariza con el hecho de que la mente (la base para aferrarse a una identidad) es impermanente y, por lo tanto, se dedica a manifestar la cesación en la que el apego a la mente como una identidad permanente ha cesado. A través de la atención plena a los fenómenos, uno no ignora la realidad de que todos los fenómenos son sin identidad y, por lo tanto, se dedica a cultivar el camino de la realización de que todos los fenómenos son sin identidad.

1ab) La práctica de estas atenciones plenas consta de dos partes:
1) Meditar de la manera habitual
2) Meditar de la manera poco habitual

1ab1) La primera es doble: meditar examinando las características específicas y las características generales, respectivamente. La primera se explica como familiarizarse con el hecho de que el cuerpo es impuro, las sensaciones son sufrimiento, la mente es impermanente y los fenómenos no tienen identidad. La segunda se refiere a familiarizarse con los tres primeros de los cuatro sellos del Dharma (todo lo condicionado es impermanente; todo lo contaminado es sufrimiento; y todos los fenómenos son vacíos y no tienen identidad).

1ab2) Entre los cuatro fundamentos de la atención plena, el primero se puede cultivar de dos maneras: participando mentalmente en la imaginación aspiracional y en la verdadera realidad, respectivamente. El primero se realiza cultivando la noción de repulsión y el segundo consiste en familiarizarse con el hecho de que el propio cuerpo está lleno de las treinta y seis sustancias impuras (*Ratnāvalī* II.66). El segundo fundamento es familiarizarse con el hecho de que todas las sensaciones son sufrimiento, tal como una ilusión. El tercero es familiarizarse con el hecho de que la mente es impermanente, tal como una burbuja de agua. El cuarto método es doble: meditar de manera exclusiva y en combinación. Primero, al enfocarse en los fenómenos distintos del cuerpo, las sensaciones y la mente, uno se familiariza con su impermanencia, sufrimiento, vacío y falta de identidad. El segundo método consiste en meditar de esa manera, centrándose en los tres (cuerpo, sensaciones y mente) juntos. Esta manera de meditar es la que se lleva a cabo durante el logro posterior. Si uno medita en el cuerpo, las sensaciones, la mente y los fenómenos durante el equilibrio meditativo, lo hace de manera que se familiarice con su falta de naturaleza.[315]

1b) Los cuatro esfuerzos correctos
Esto tiene dos partes:
- a) Su naturaleza
- b) Su práctica

1ba) Su naturaleza tiene tres partes:
1) Esencia
2) Causa
3) Resultado

1ba1) Su esencia es el entusiasmo por librarse de los factores que ya han surgido y adoptar los remedios para ello, todo lo cual se basa en haber adoptado los cuatro fundamentos de la atención plena. “Correcto” tiene el significado de “sin error.” “Renuncia”[316] se refiere a renunciar a la no virtud. Aunque aquí hay dos tipos de renuncia y dos tipos de realización, los cuatro están etiquetados desde el único punto de vista de la “renuncia”, tal como se dice, “un castillo se ha derrumbado” incluso si solo se ha derrumbado un lado de él. Las líneas limítrofes van desde el camino intermedio de la acumulación hasta la Budeidad.

1ba2) Las causas de estos cuatro esfuerzos son los fundamentos de la atención plena. Como dice el *Madhyāntavibhāga* IV.2:

> Una vez que los factores y remedios antagónicos
> han sido comprendidos en todos los aspectos,
> el vigor para renunciar a ellos
> surge en cuatro tipos.

1ba3) El resultado consiste en la renuncia a los factores restantes que deben abandonarse mediante los fundamentos de la atención plena (como se afirma en el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XVIII.46).

1bb) La práctica de estos cuatro está indicada en los sūtras:

> Los Bodisatvas dan lugar al esfuerzo. Hacen esfuerzos. Producen vigor. Se apoderan de sus mentes. Las asientan correctamente.

Los dos primeros se refieren al vigor como armadura y al de la aplicación. El tercero significa vigor con cuerpo y mente. El cuarto se refiere a la visión superior. El quinto significa calma mental. El esfuerzo correcto en cada uno de estos cinco se cultiva para renunciar a la no virtud y adoptar la virtud. En cuanto a los significados de "virtud" y "no virtud", los sūtras madre dicen que, temporalmente, estos se refieren a las acciones que están motivadas por los tres tiempos y las acciones que están libres de estos tres. En último término, la no virtud es ocupación mental y la virtud es no ocupación mental. No hay necesidad de preocuparse de que esto no sea correcto porque no está de acuerdo con el abhidharma. La presentación de la virtud y la no virtud en el abhidharma es el sistema de los sūtras de significado oportuno, mientras que su presentación en los sūtras madre es el significado definitivo que debe tomarse literalmente. Porque se enseña que la ocupación mental y la no ocupación son "no virtud" y "virtud", respectivamente, con la intención de que la talidad no se perciba claramente mientras haya ocupación mental.

Según los maestros Chinos y otros, por implicación de esta afirmación de que la no ocupación mental es virtud, detener toda ocupación mental (no importa si es buena o mala) es el medio genuino para alcanzar la liberación.

1c) Las cuatro ramas de los poderes milagrosos
Esto tiene dos partes:

a) Su naturaleza
b) Su práctica

1ca) Su naturaleza tiene tres partes:
1) Esencia
2) Causa
3) Resultado

1ca1) La esencia o definición de las ramas de los poderes milagrosos es la mente que permanece concentrada en un objeto de enfoque, que surge basada en haber adoptado los cuatro esfuerzos correctos (como se afirma en el *Mahāyāna-sūtrālaṃkāra* XIV.11). Las cuatro ramas son los samādhis de esfuerzo, vigor, mente y análisis. En el orden debido, estos se refieren a la mente que permanece concentrada en un objeto de enfoque a través de confiar en las condiciones dominantes de esfuerzo, vigor, la mente previa del samādhi y el análisis del prajñā. Por lo tanto, dicha morada en el samādhi es cuádruple porque hay cuatro condiciones dominantes diferentes. Por lo tanto, el resultado de una mente concentrada que surge con base en estas cuatro condiciones es la capacidad de manifestar milagrosamente todo tipo de cuerpos. Es en este sentido que se habla de "poderes milagrosos." En virtud de ser las causas de estos poderes milagrosos, el esfuerzo y demás se denominan "miembros" (lit. "pies"). Existen desde el gran camino de la acumulación hasta la Budeidad.

1ca2) La causa de su surgimiento es familiarizarse con la aplicación de los ocho remedios que abandonan los cinco defectos (como se afirma en el *Madhyāntavibhāga* IV.3-6ab). El primer defecto –la pereza en el entrenamiento en el samādhi– se abandona a través de los primeros cuatro remedios de la siguiente manera. Basado en la confianza en los beneficios del samādhi, surge el esfuerzo; esto da lugar al vigor, que finalmente resulta en la flexibilidad completa de un cuerpo y una mente funcionales. En cuanto a los cuatro defectos restantes, el remedio para olvidar las instrucciones es la atención plena, porque hace que uno no olvide las concepciones en términos de objetos y aspectos focales. El remedio para el embotamiento y la agitación es la alerta para reconocer cuándo surgen. El remedio para no aplicar los remedios para el embotamiento y la agitación es la intención que hace que uno piense en los remedios. Como remedios para el embotamiento, uno necesita cultivar la visión superior y sus causas, y, como remedios para la agitación, la calma mental y sus causas. Porque el *Ālokā* dice que involucrarse mentalmente en cosas que lo hacen a uno feliz (las cualidades de la Budeidad y demás) abandona el embotamiento, mientras que involucrarse mentalmente en cosas que lo hacen a uno cansado (como la impermanencia) abandona la agitación.

Como remedio para aplicar en exceso estos remedios y así estar distraído, uno se familiariza con la ecuanimidad de descansar naturalmente dentro de la unión de la calma mental y la visión superior.

1ca3) Los resultados de estas cuatro ramas se enumeran en el *Mahāyāna-sūtrālaṃkāra* XVIII.55. Se obtienen las cinco visiones y los seis conocimientos sobrenaturales (estos últimos son las causas de la enseñanza de las instrucciones).

Mediante la concentración unidireccional de la mente en su objeto de enfoque, se puede desplegar todo tipo de poderes mágicos. Se cumplen todos los objetivos de las plegarias de aspiración y se alcanzan las diez maestrías.[317] Además, el *Srīmālādevīsūtra* dice que se ven todos los tathāgatas que moran en las diez direcciones.

1cb) La práctica de estas cuatro ramas consiste en centrarse en todos los fenómenos y familiarizarse con el aspecto de que carecen de naturaleza. El *Ratnakūṭa* dice:

> Los samādhis de los Bodisatvas son remedios porque renuncian a todas las conexiones con las tendencias latentes. Los samādhis de los Bodisatvas son el prajñā que trasciende el mundo entero.

También hay otras fuentes, como el *Abhidharmakośa* V1.49, que dicen que uno se enfoca en los niveles mundanos superiores e inferiores de samādhi respectivamente y se familiariza con ellos como siendo respectivamente más pacíficos, excelentes y liberadores versus siendo burdos, malos y como una pared gruesa que impide la liberación.

1d) Las cinco facultades
Esto tiene dos partes:
a) Su naturaleza
b) Practicarlas

1da) Su naturaleza tiene tres partes:
1) Esencia
2) Causa
3) Resultado

1da1) Las facultades que se enseñan aquí se refieren al poder de dar lugar a fenómenos purificados, que se basa en haber adoptado los factores que conducen a la liberación. Cuando se dividen, hay cinco de esas facultades (confianza, vigor, atención plena, samādhi y prajñā) porque sus cinco objetos de enfoque son la iluminación insuperable; las seis pāramitās como conducta para alcanzarla: estudio; calma mental; y visión superior, respectivamente (como se afirma en el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XVIII.56). También se dice que son facultades porque uno obtiene poder sobre el esfuerzo a través de la confianza, y poder sobre el vigor de la aplicación a través del esfuerzo (como dice el *Madhyāntavibhāga* IV.6cd). Dichas cinco facultades existen desde el nivel de calor del camino de la preparación hasta la Budeidad.

1da2) Su causa es el camino de la acumulación (como dice *Madhyāntavibhāga* IV.6cd).

1da3) Su resultado es dar lugar a los cinco poderes (según *Madhyāntavibhāga* IV.7cd).

1db) El practicarlas consta de dos partes:
1) Meditar de la manera común
2) Meditar de la manera poco común

1db1) Mediante la confianza, uno se familiariza con los dieciséis aspectos de las cuatro realidades, confiando en ellos. Mediante el vigor, uno se familiariza con ellos siendo entusiasta. Mediante la atención plena, uno se familiariza con ellos al no olvidar las concepciones en términos de objetos y aspectos focales. Mediante el samādhi, uno se familiariza con ellos al mantener la mente concentrada en su objeto de enfoque. Mediante el prajñā, uno se familiariza con ellos al discriminar objetos y aspectos focales.

1db2) A través de la confianza, uno se familiariza con los dos conjuntos de los dieciséis objetos de enfoque y aspectos de las cuatro realidades en los dos niveles de la manera de confiar en ellos mientras no los observa.[318]

1e) Los cinco poderes

Su naturaleza consiste en que las cinco facultades han llegado a poseer el poder de superar sus factores antagónicos, lo cual se basa en haber adoptado dichas cinco facultades. Esta es la razón por la que se las llama “poderes” (como se afirma en *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XVIII.57cd). Sus causas son las cinco facultades. Su resultado es dar origen al primer bhūmi y más allá (*Mahāyānasūtrālaṃkāra* XVIII.57a). Practicarlos es lo mismo que practicar las cinco facultades.

1f) Las siete ramas de la iluminación
Tiene tres partes:
a) Esencia
b) Causa
c) Resultado

1fa) La esencia tiene cinco partes:
1) Definición
2) División
3) Significado del término
4) Ejemplo
5) Líneas limítrofes

1fa1) Su definición es “aquello que surge con base en haber adoptado el Dharma Supremo y sirve como ayuda para la iluminación.”

1fa2) Como dice el *Madhyāntavibhāga* IV.8cd-9, hay siete ramas de la iluminación, que se incluyen en cinco: las ramas de (1) matriz, (2) naturaleza, (3) liberación final, (3) beneficio y (5) ausencia de aflicción. (1) La rama de la matriz es la atención plena porque funciona como la causa de la iluminación. (2) La rama

de la naturaleza es discriminar completamente los fenómenos porque esta es la naturaleza de la gran iluminación. (3) La rama de la liberación final es el vigor porque finalmente libera del estado de saṃsāra al estado de nirvāṇa. (4) La rama del beneficio es la alegría porque (según los Sautrāntikas) la alegría beneficia a la mente y la dicha beneficia al cuerpo, y (según los Vaibhāṣikas) ambas benefician a la mente. (5) La rama de la ausencia de aflicción es triple: las ramas de su (a) fundamento, (b) matriz y (c) naturaleza: (a) La flexibilidad es la rama que constituye el fundamento de la ausencia de aflicción porque abandona las causas de las aflicciones –las impregnaciones de las tendencias negativas. (b) El samadhi es la rama que constituye la matriz de la ausencia de aflicción porque es el logro del cambio de estado que consiste en la ausencia de aflicciones. (c) La ecuanimidad es la rama que constituye la naturaleza de la ausencia de aflicción porque es la ausencia de cualquier aflicción. Cuando se cuentan como las siete ramas del camino a la iluminación, las ramas anteriores (5a)-(5c) se convierten en las ramas (5)-(7).

1fa3) En cuanto al significado del término “ramas de la iluminación” (Tib. *byang chub yan lag*), se refiere a “ser purificado” (*byang*) en el sentido de que los factores antagónicos se purifican. Se refiere a “ser realizado” (*chub*) porque la talidad se internaliza. Dice “ramas” porque representan partes de la iluminación, al igual que los miembros del cuerpo.

1fa4) Los Bodisatvas en el camino de la visión son como chakravartins y las siete ramas de la iluminación se asemejan a las siete insignias de su reino (como se afirma en el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XVIII.59-63). La atención plena conquista objetos cognoscibles aún no conquistados, al igual que su preciosa rueda conquista tierras aún no conquistadas. El prajñā simultáneamente supera todas las características de las concepciones, al igual que el precioso elefante supera a todos los enemigos. El vigor progresa rápidamente hacia la iluminación, al igual que el precioso caballo viaja a través de la tierra que está rodeada de océanos. La alegría por el aumento de la iluminación del Dharma satisface, tal como la joya preciosa deleita a través de su resplandor especial. Puesto que la flexibilidad significa estar liberado de todos los oscurecimientos, se alcanza la dicha, tal como un chakravartin experimenta la dicha con la reina preciosa. El samadhi cumple los objetivos previstos de los Bodisatvas, tal como la riqueza de un chakravartin proviene del ministro precioso. Al eliminar los factores antagónicos mediante la ecuanimidad, los Bodisatvas habitan cada situación como les plazca, estando siempre en su mejor momento en virtud de morar en la sabiduría no conceptual durante el equilibrio meditativo y en su posterior logro, tal como el general precioso deleita a un chakravartin al protegerse de los ejércitos de oponentes.

1fa5) Las líneas limítrofes de estas siete ramas son que existen desde el primer bhūmi hasta la Budeidad.

1fb-c) Sus causas y resultados ya se han explicado en las secciones anteriores y posteriores sobre el camino de la visión. Aquí no se enseña la manera de practicarlos; dado que la sabiduría del primer bhūmi es de la naturaleza de surgir por sí misma, no puede convertirse en una experiencia viviente a través del estudio, la reflexión o la meditación mundanos.

1g) El óctuple sendero de los nobles
Este tiene tres partes:
a) Esencia
b) Causa
c) Resultado

1ga) La esencia tiene cuatro partes:
1) Definición
2) División
3) Significado del término
4) Líneas limítrofes

1ga1) La definición del óctuple sendero de los nobles es “aquello que surge de haber adoptado las siete ramas de la iluminación y sirve como ayuda para el sendero de los nobles.”

1ga2) Se presenta como óctuple porque tiene ocho naturalezas diferentes. El sistema común de presentación del yana se explica en los textos pertinentes (el *Vivṛti* solo enumera los ocho) y el sistema del Mahāyāna es el siguiente. Según el *Bodhipakṣanirdeśasūtra*, la visión correcta significa ver todos los fenómenos como iguales, no duales e indivisibles. El pensamiento correcto es ver todos los fenómenos como siempre inexistentes, inconcebibles e inexaminables. El habla correcta es ver todos los fenómenos como inexpresables. Los objetivos correctos de la acción se refieren a ver que todos los fenómenos no tienen actor ni objeto de acción. El modo de vida correcto es no escribir los nombres y demás de todos los fenómenos. El esfuerzo correcto significa lograr todos los fenómenos de la manera de ser sin esfuerzo ni logro. La atención correcta es ver la falta de atención y ocupación mental con respecto a todos los fenómenos. El samādhi correcto significa descansar naturalmente en equilibrio meditativo y estar libre de agitación porque todos los fenómenos son inobservables, viéndolos así de una manera no observable.

Según el *Madhyāntavibhāga* IV.10-11, estos ocho se resumen en las cuatro ramas de (1) delimitación, (2) hacer que los demás comprendan, (3) infundir confianza en los demás y (4) remedio. (1) La visión correcta es la rama de la delimitación porque delimita la realidad que ya se ha visto en el camino de la visión. (2) Tanto el pensamiento como el habla correctos son la rama de hacer que

los demás comprendan porque el habla que surge del pensamiento correcto demuestra a los demás la realidad que uno ha comprendido. (3) La rama de infundir confianza en los demás es triple. A través del habla correcta, se infunde confianza en la visión pura. A través de los objetivos correctos de las acciones, se infunde confianza en la ética pura porque uno sabe cómo no involucrarse en ninguna acción inapropiada del cuerpo, la palabra y la mente. Mediante un modo de vida correcto, se infunde confianza en la reducción de las necesidades, porque uno sabe cómo renunciar a las formas incorrectas de vida. El modo de vida incorrecto es de cinco tipos: ética corrupta y vanidosa; adulación; arrebatar las posesiones de otras personas después de que las hayan abandonado o hayan sido repudiadas por la propia influencia; apelar indirectamente a recibir las posesiones de otros alabando esas posesiones; y tratar de recibir grandes regalos como recompensa dando primero un poco de uno mismo. Además, el *Saṃvara-viṃśakavṛtti*[319] (en la línea 11d) explica que guardar cosas impuras, machacar semillas de sésamo, prensar semillas de mostaza, trabajar en la granja, etc., también son formas incorrectas de vida para los monjes. (4) La rama del remedio también es triple. El esfuerzo correcto funciona como el remedio para las aflicciones que son factores a los que se debe renunciar mediante la familiarización. Según el *Madhyāntavibhāgabhāṣya* de Vasubandhu,[320] la atención correcta sirve como remedio para las aflicciones secundarias de embotamiento y agitación. El samādhi correcto sirve como remedio para los factores antagónicos de la obtención del dominio sobre cualidades especiales (tales como las cinco visiones y los seis conocimientos sobrenaturales) porque funciona como remedio para los oscurecimientos de la absorción meditativa. El *Saṃvaraviṃśakavṛtti* (en la línea 15a) explica que los oscurecimientos de la absorción meditativa son quíntuples.[321]

1ga3) El significado del término "óctuple (o las ocho ramas del) camino de los nobles" es el siguiente. Las personas que lo recorren son "nobles" porque han ido mucho más allá de aquellos que no han alcanzado el camino de la visión. Es un "camino" porque hace que uno progrese hacia la ciudad del nirvāṇa. Se dice que es "óctuple" o que tiene "ocho ramas" porque estas son las partes del camino de los nobles, al igual que los miembros del cuerpo.

1ga4) Algunos dicen que el óctuple camino de los nobles existe desde el segundo bhūmi en adelante. En este caso, se deduce que este camino no existe en el camino de la visión porque solo existe desde el segundo bhūmi en adelante. Sin embargo, esto es rechazado por el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XIV.36:

> Se sostiene que los hijos de los victoriosos,
> simultáneamente con el camino de la visión,
> siempre alcanzan todos los diversos tipos
> de factores concordantes con la iluminación.

Por lo tanto, las ocho ramas del camino de los nobles existen desde el segundo momento del primer bhūmi hasta la Budeidad.

1gb) La causa de la cual surgen estas ocho ramas consiste en las siete ramas de la iluminación –representan el surgimiento del camino de familiarización con el conocimiento pleno de la realidad que se ve en el camino de la visión.

1gc) Los resultados del óctuple camino de los nobles son los resultados de los dos caminos de la visión y la familiarización."[322]

2) Los treinta y cuatro aspectos del conocimiento del camino

Este tiene seis partes:
- a) El camino de los remedios
- b) El camino de la manifestación
- c) El camino de la dicha en medio de los fenómenos visibles
- d) El camino supramundano
- e) El camino de la renuncia
- f) El camino de la Budeidad[323]

2a) El camino de los remedios
Este tiene dos partes:
- a) Las puertas a la liberación que deben ser conocidas
- b) Las puertas a la liberación que son el camino

En cuanto a que estas puertas existen de estas dos maneras, el *Mahāyāna-sūtrālaṃkāra* XVIII.78ab dice:

> El samādhi debe entenderse como triple–
> en términos de aprehendido, aprehensor y naturaleza[324]

2aa) En cuanto a las puertas de la liberación que deben conocerse, el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XVIII.80bd dice:

> Como causas del samādhi,
> los cuatro epítomes del Dharma
> fueron enseñados a los Bodisatvas.[325]

Los cuatro epítomes del Dharma se establecen en el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XVIII.81:

> Para los inteligentes, estos cuatro
> tienen el significado de la no existencia, el significado de la concepción,
> el significado de la imaginación,
> y el significado de las concepciones apaciguadas.

En consecuencia, (1) todos los fenómenos condicionados significan que no hay nada que exista permanentemente. (2) Los tres reinos están contaminados, todo lo contaminado es concepción, y toda concepción significa sufrimiento. (3) Todos los fenómenos son simplemente imaginados como identidades a través de la concepción, pero el significado de identidad es igual al significado de la falta de características específicas. (4) Nirvāṇa significa concepciones apaciguadas. La *Alabanza a Mañjuśrī*[326] del Maestro Dignāga dice:

> Al no realizar las concepciones–
> este llamado "saṃsāra"– no es nada en absoluto.
> Puesto que estás libre de concepciones,
> siempre eres nirvāṇa.

Los dos primeros epítomes representan la puerta a la liberación que es la ausencia de deseos; el tercero, la puerta de la vacuidad; y el cuarto, la puerta de la ausencia de signos. O, (según el *Vṛtti* y el *Ālokā*) los dieciséis aspectos de las cuatro realidades (como la impermanencia) corresponden a las tres puertas de la liberación que se deben conocer de la siguiente manera. Los aspectos "vacío" y "sin identidad" de la realidad del sufrimiento representan la puerta de la vacuidad; los ocho aspectos de las realidades de la cesación y el camino representan la puerta de la ausencia de signos; y los aspectos "permanente" y "sufrimiento" de la realidad del sufrimiento, así como los cuatro aspectos de la realidad de su origen, representan la puerta de la ausencia de deseos.[327]

2ab) Las puertas a la liberación que son el camino se enseñan en el *Vivṛti* que sigue. El remedio para las cinco visiones erróneas (como las visiones acerca de una personalidad real) es la puerta de la vacuidad –la naturaleza de los aspectos "vacío" y "sin identidad." El remedio para las concepciones que se ven afectadas por estas visiones como sus causas es la puerta de la ausencia de signos –la naturaleza de los aspectos de las realidades de la cesación (la naturaleza de la ausencia de signos) y el camino (aquello que elimina las concepciones acerca de los signos). El remedio para desear los tres reinos es la puerta de la ausencia de deseos –la naturaleza de los aspectos "impermanente" y "sufrimiento" y de los del origen del sufrimiento.

2b-c) El camino de la manifestación y el camino de la dicha en medio de los fenómenos visibles

Abhidharma superior

Las ocho liberaciones (tres como el camino de la manifestación y cinco como el camino de la dicha) que surgen en los flujos mentales de los Bodisatvas se explican en dos puntos:

a) El soporte de el flujo mental de una persona en la que surgen
b) Determinación de las ocho liberaciones que surgen en dicho flujo mental

2ba) El soporte físico para el primer surgimiento de las ocho liberaciones es humano, y el soporte físico para sostenerlas una vez que han surgido también puede ser uno en el reino de la forma porque tienen los mismos soportes físicos que la absorción meditativa de la cesación. En cuanto al soporte mental, las liberaciones surgen en la absorción meditativa que es la forma más alta del cuarto dhyāna porque sin esta absorción meditativa, uno ni siquiera es capaz de manifestar la primera de las ocho liberaciones. Quizás te preguntes cuál es la diferencia entre el cuarto dhyāna y su forma más elevada. Para poder hablar de la forma más elevada de dicho dhyāna, es necesario que esté precedida por la consecución de las nueve absorciones meditativas de permanencia progresiva sin retroceder de ellas. Pues la forma más elevada del cuarto dhyāna debe poseer la capacidad de entrar en las cuatro absorciones sin forma reales sin depender de sus cuatro etapas preparatorias y la capacidad de entrar definitivamente en la absorción meditativa de la cesación sin depender de la Cima de la Existencia. De lo contrario, sería contradictorio que las ocho liberaciones dependieran de la forma más elevada del cuarto dhyāna.

2bb) Determinación de las ocho liberaciones que surgen en tal flujo mental
Esto tiene tres partes:

1) Definición
2) División de cada una de sus instancias
3) La manera de practicarlas

2bb1) Las ocho liberaciones son las absorciones meditativas que se logran a través de la forma más elevada del cuarto dhyāna y hacen que uno le dé la espalda al saṃsāra.

2bb2) La definición de (1) la liberación de mirar la forma a través de lo que posee forma es una absorción meditativa que se logra a través del cuarto dhyāna como su soporte mental específico y que consiste específicamente en el samādhi que está asociado congruentemente con el prajñā e inmerso en mirar las formas externas en su variedad sin haber eliminado la noción de forma con respecto a uno mismo. La definición de (2) la liberación de mirar la forma a través de lo que no tiene forma es la misma excepto que se reemplaza la última frase por “mirar las formas externas por medio de haber eliminado cualquier noción de forma con respecto a uno mismo.” La definición de (3) la liberación de las nociones de belleza específica es la misma excepto por reemplazar la última frase con “mirar fijamente las formas externas por medio de estar dotado con las tres nociones de preparación y estado actual.”[328] Las definiciones de (4)-(7) las liberaciones de las cuatro absorciones sin forma son las mismas excepto por reemplazar la última frase con “ser liberado de los oscurecimientos del anhelo por el sabor de la falta de forma de sus respectivos niveles.” La definición de (8) la liberación de la absorción meditativa de la cesación es la misma excepto por reemplazar la última frase con

"ser liberado de los oscurecimientos de la absorción meditativa que obstruyen la cesación de la discriminación y los sentimientos."

2bb3) La manera de practicarlas

Primero, al confiar en la forma más elevada del cuarto dhyāna, uno renuncia a los oscurecimientos de la absorción meditativa que obstruyen la observación de las formas externas en su variedad sin haber eliminado la noción de forma con respecto a uno mismo. Una vez que se han abandonado estos oscurecimientos, se habla de "haber alcanzado la primera liberación." Asimismo, al confiar en esta forma más elevada del cuarto dhyāna, se abandonan los oscurecimientos de la absorción meditativa que obstruyen la observación de diversas formas, al haber eliminado cualquier noción de forma con respecto a uno mismo. Luego, confiando nuevamente en dicho dhyāna, como el remedio para los oscurecimientos de la absorción meditativa que aparecen como los aspectos de agradar manifestar formas hermosas y desagradar manifestar formas feas, uno se familiariza con las dos nociones pertinentes al momento de la preparación. Después de que se han abandonado dichos oscurecimientos a través de estas dos nociones, una vez que se ha alcanzado la noción unidireccional de belleza durante la etapa real de esta absorción meditativa, a esto se le llama "haber manifestado la tercera liberación." Luego, confiando nuevamente en dicho dhyāna, uno le da la espalda al anhelo por los respectivos niveles de las cuatro absorciones sin forma. Una vez que eso se logra, uno habla de "haber manifestado las liberaciones de las cuatro absorciones sin forma." Finalmente, confiando nuevamente en la forma más elevada del cuarto dhyāna, uno renuncia a los oscurecimientos de la absorción meditativa que obstruyen la absorción meditativa de la cesación basada en este cuarto dhyāna. Una vez que se han renunciado a dichos oscurecimientos, a esto se le llama "haber manifestado la liberación de la cesación." En resumen, en términos de sus auto-aislamientos, las ocho liberaciones no se presentan como el camino supra-mundano, pero definitivamente deben practicarse apoyándose en el camino supramundano. De lo contrario, es difícil explicar una razón por la cual los no Budistas no las poseen. Además, mientras no se haya alcanzado el camino supramundano, las absorciones sin forma y la absorción meditativa de la cesación no pueden depender del cuarto dhyāna real. Para las pruebas escriturales de esto, véase el *Srāvakabhūmi* y el *Bahubhūmivastu*.[329]

*Abhidharma inferio*r

Como se presenta en el *Abhidharmakośa* VIII.32ab, la naturaleza de las primeras dos liberaciones es repulsiva y se basan en los soportes mentales de cualquiera de los dos primeros dhyānas reales (aquí el remedio para el apego a los colores y demás del reino del deseo es meditar apoyándose en el primer dhyāna, y el remedio para el apego a los colores y demás del primer dhyāna es meditar apoyándose en el segundo). En cuanto a sus objetos, las primeras tres liberaciones se centran en las formas del reino del deseo (*Abhidharmakośa* VIII.34a). Según el

Abhidharmakośa VIII.37cd, las cuatro liberaciones de las absorciones sin forma pueden surgir en personas dentro de los tres reinos, pero las otras cuatro surgen solo en los hombres y mujeres en los tres continentes (es decir, excepto Uttarakuru).

(1) En la primera liberación, la manera de familiarizarse con su aspecto es dar lugar a la noción de que el propio cuerpo es un esqueleto y, a través de eso, familiarizarse con todos los seres sintientes externos y las formas no sensibles como esqueletos. Esto se enseña en el *Sūryagarbhasūtra*.

(2) En la segunda liberación, la manera de familiarizarse con su aspecto es doble: (a) la manera de eliminar la noción de forma y (b) la manera de establecer la noción de falta de forma (como se menciona en el comentario sobre el *Abhidharmasamuccaya* y se explica en el *Sūryagarbhasūtra*). (a) Al confiar en una absorción sin forma real, uno no da lugar a ninguna noción de forma con respecto a su propio cuerpo. De esa manera, uno entonces ve a los seres sintientes externos y a las formas no sintientes como si aparecieran como el aspecto de lo repulsivo. Sin embargo, al mirar las formas externas, uno debe elevarse de su absorción sin forma porque no es capaz de mirar las formas externas mientras descansa en tal absorción. (b) Uno medita que un fuerte viento emite de su boca y nariz, que reduce su cuerpo –visualizado como un esqueleto– a polvo y lo dispersa. Al familiarizarse con esto durante mucho tiempo, no habrá apariencia de forma con respecto a su propio cuerpo. Entonces, uno ve a los seres sintientes externos y a las formas no sintientes como si aparecieran como el aspecto de lo repulsivo.

(3) Según el *Abhidharmakośa* VIII.32c, la naturaleza de la tercera liberación es el factor mental virtuoso del desapego y debe surgir con base en el soporte mental del verdadero cuarto dhyāna. En cuanto a la manera de familiarizarse con su aspecto, al haber cultivado la noción de que no hay formas, uno se familiariza con las nociones de que las formas son mutuamente dependientes, mutuamente conectadas y mutuamente de un mismo sabor. Para cultivar esta tercera liberación, es necesario alcanzar la segunda como una rama de ella. Porque en virtud de la noción de que no hay forma interna, no es diferente en sustancia de los cuatro tipos de dominación en términos de azul y demás. Las maneras de familiarizarse con las primeras tres liberaciones se presentan aquí de acuerdo con el comentario sobre el *Abhidharmasamuccaya*. Según el *Sutra de los Nobles Dharmas Omnipresentes*,[330] las ocho liberaciones se explican como las sabidurías de descansar en equilibrio meditativo con respecto a todos los fenómenos.

(4)-(7) Las respectivas etapas reales y preparatorias de las cuatro absorciones sin forma representan tanto las naturalezas como los soportes mentales de las liberaciones cuarta a séptima, respectivamente. En cuanto a sus objetos de enfoque, según el *Abhidharmakośa* VIII.21ab y VIII.34bd, las absorciones sin forma reales no contaminadas que sirven como estas liberaciones son incapaces de enfocarse en las primeras tres y media de las cuatro realidades de cualquier nivel que sea respectivamente inferior a ellas. Se enfocan en las cuatro realidades de sus

propios niveles respectivos, las cuatro realidades de niveles superiores y la respectiva disposición posterior y el conocimiento posterior de la realidad del camino en los respectivos niveles inferiores. En cuanto a la manera de familiarizarse con sus aspectos, uno se familiariza con ellos pensando: "El espacio es infinito", etc.

(8) En cuanto a la absorción meditativa de la cesación, en términos de los Śrāvakas, según el *Abhidharmakośa* V1.43cd y VI.64a, quienes entran en esta absorción son los que no retornan y que dan testimonio con el cuerpo y los arhats que están liberados en virtud de ambos aspectos (prajñā y samādhi). Los seres ordinarios, los que entran en la corriente, los que retornan una vez y los arhats que están liberados solo a través del prajñā no entran en ella por las siguientes razones. Los seres ordinarios no han alcanzado el camino de los nobles; los que entran en la corriente, los que retornan una vez y dichos arhats no han alcanzado el estado mental de la Cima de la Existencia; y estos cuatro no han abandonado todos los oscurecimientos de la absorción meditativa. El *Viniścayasaṃgrahaṇī* explica que tanto los Pratyekabudas aprendices como los no aprendices que han abandonado los oscurecimientos de la absorción meditativa entran en la absorción meditativa de la cesación. Los Pratyekabudas similares a los rinocerontes no entran en la absorción meditativa de la cesación en su camino de aprendizaje porque deben progresar en una sola sesión desde el inicio hasta el conocimiento de la terminación y el no surgimiento. Según el *Abhidharmakośa* II.44ab, los Budas también entran en la absorción meditativa de la cesación, mientras que los Bodisatvas no pueden entrar en la absorción meditativa de la cesación porque deben convertirse en Budas al dar lugar a los siguientes treinta y cuatro momentos de manera ininterrumpida –las dieciséis disposiciones y cogniciones del camino de la visión; los nueve caminos ininterrumpidos del camino de la familiarización; y los nueve caminos de la liberación del camino de la familiarización.

En cuanto a los soportes físicos de las personas que entran en esta absorción meditativa, su primer surgimiento sólo puede ocurrir en humanos en el reino del deseo. Una vez que ha surgido, puede ser sostenido en los soportes físicos tanto dentro del reino del deseo como del reino de la forma porque puede ser realizado en un soporte dentro del reino del deseo y luego manifestado en un soporte dentro del reino de la forma (*Abhidharmakośa* II.44cd). La absorción meditativa de la cesación no puede ser manifestada en un soporte dentro del reino sin forma. Porque no hay cuerpos en este reino y, según el *Abhidharmasamuccaya*,[331] no hay esfuerzos para entrar en esta absorción. Sus soportes mentales son dobles: los que se usan para entrar en él y los que se usan para salir de él. Según el *Abhidharmakośa* II.43b y VIII.33bd, el primero es el estado mental de la Cima de la Existencia porque es muy sutil y, por lo tanto, su flujo de mentes y factores mentales es fácil de detener. Uno puede elevarse de esta absorción meditativa ya sea confiando en un estado mental puro de la Cima de la Existencia o en la absorción sin forma no contaminada de Nada Absoluto.

En cuanto a la absorción meditativa real de la cesación, se presenta en cinco partes. (a) La base dentro de la cual tiene lugar la cesación es el cuerpo. Porque el sistema Hīnayāna no afirma que el ālaya o la talidad sea la base para tal cesación y sostiene que la absorción meditativa de la cesación se presencia con el cuerpo. (b) Según el *Abhidharmakośa* II.41bd y VIII.43a, los factores que deben cesar son todas las mentes y los factores mentales. (c) En cuanto a la manera de cesar, uno ve que los sentimientos y la discriminación son distracciones ya que son burdos. Así, uno primero se prepara a través del descanso mental en el apaciguamiento de los sentimientos y las discriminaciones y luego entra en la absorción meditativa de la cesación de la manera en que se detienen las mentes y los factores mentales de la Cima de la Existencia (*Abhidharmakośa* II.43b). (d) Según el *Abhidharmakośa* II.43c, la naturaleza de esta absorción meditativa es virtuosa y su maduración kármica puede experimentarse en la siguiente vida, en cualquier vida posterior a esa, o su experiencia puede ser incierta (es decir, cuando el practicante alcanza el nirvāṇa en la vida presente). Entre la tríada de materia, mente y formaciones no asociadas, se afirma que es una formación no asociada. Se dice que este es el caso en términos del estado del cuerpo (que primordialmente está sin conciencia) durante esta cesación porque todas las mentes y los factores mentales han cesado. Quizás te preguntes si esto no es contradictorio con que se explique esta cesación como una absorción meditativa. No es contradictorio porque se explica como una absorción meditativa o equilibrio en virtud de que los elementos del cuerpo se ponen en equilibrio cuando uno se absorbe en ella, y porque es un caso en el que se da el nombre de la causa al resultado. (e) En cuanto al tiempo, uno es capaz de descansar en esta absorción meditativa mientras uno impulse su mente de esta manera. Vasubandhu explica que la razón por la que se la etiqueta como una de las "liberaciones" es que uno le da la espalda a todas las formaciones.

2d) El camino supramundano

El tema general de los dhyānas y las absorciones sin forma fue explicado anteriormente.[332] En cuanto a la explicación de la absorción meditativa de la cesación en el Mahāyāna, tiene dos partes:

a) El sistema Yogācāra
b) El sistema Madhyamaka

2da) El sistema Yogācāra tiene dos partes:

1) Las personas que entran en él, en qué reinos
2) Identificación de la naturaleza de esta absorción meditativa

2da1) A diferencia de la explicación anterior en términos de personas inferiores, quienes entran en esta absorción meditativa no son identificados aquí como los que no retornan y que dan testimonio con el cuerpo y los arhats que se liberan en virtud

de los aspectos tanto del prajñā como de samādhi. En el mahayāna, las personas que entran en él son de dos tipos: aprendices y no aprendices.

En cuanto a los aprendices, aquellos que no han pasado previamente por los caminos inferiores necesariamente deben entrar en él sólo a partir del logro posterior[333] del camino de la visión en adelante, porque no son capaces de entrar en él sin haber alcanzado este camino. Por lo tanto, en términos de esta absorción meditativa de la cesación que es afirmada por los Yogācāras y que existe ya por debajo del sexto bhumi,[334] uno debe dar una presentación de la absorción meditativa en el momento de entrar en las nueve absorciones meditativas de permanencia progresiva, tales como "cruzar en un salto" y "el deporte del león", hasta el quinto bhūmi. Esta es la verdadera intención del AA y sus comentarios. Sin embargo, si uno tuviera que explicar la absorción meditativa de la cesación tal como se encuentra en el AA y sus comentarios de acuerdo únicamente con el Madhyamaka, existe el siguiente defecto. La absorción meditativa de la cesación del sistema Madhyamaka no puede manifestarse mientras no se haya manifestado el sexto bhūmi. Sin embargo, en ese caso, se deduce que no hay absorciones meditativas de "cruzar en un salto" y "el deporte del león" del segundo y los siguientes bhūmis. En términos del auto-aislamiento de esta absorción meditativa, no se explica como sabiduría, pero no es el caso de que uno no sea capaz de renunciar a las semillas de los oscurecimientos al involucrarse en la absorción meditativa de la cesación porque existe el surgimiento ininterrumpido de la sabiduría no conceptual mientras uno se involucra en esta absorción meditativa.

En términos de los no aprendices en el Mahāyāna, los Budas entran en la absorción meditativa de la cesación por las siguientes razones. Es imposible para ellos elevarse de la absorción meditativa en la que los siete tipos de conciencias más sus factores mentales asociados (los factores que deben cesar) han cesado dentro de la sabiduría similar al espejo (la base de la cesación). Los textos de Maitreya y Asaṅga afirman claramente que los Budas tienen este tipo de absorción meditativa de la cesación, y también el *Vṛtti* lo explica en consecuencia.

En cuanto a los reinos en los que se entra en esta absorción meditativa, esto sucede solo en los reinos del deseo y de la forma, pero no en el reino sin forma porque allí no hay necesidad de ello. En términos del Hīnayāna, existe el punto difícil del primer surgimiento de esta absorción meditativa que se logra en un soporte humano y luego se manifiesta más tarde en el reino de la forma, pero en términos de los Bodisatvas nobles, no existe tal punto difícil. Sin que tales Bodisatvas se hayan liberado del apego a la parte de las aflicciones que sirve como causa para que tomen renacimientos en niveles inferiores, son capaces de manifestar las mentes de los estados meditativos reales de niveles cada vez más elevados de existencia. Por lo tanto, para ellos, no es contradictorio renacer en algunos niveles inferiores sin retroceder de los estados meditativos reales de niveles superiores.

2da2) La naturaleza de esta absorción meditativa

La formación no asociada es la etiqueta del estado en el que los siete tipos de conciencias más sus factores mentales asociados (los factores que deben cesar) han cesado dentro del ālaya (la base de la cesación) a través del camino supramundano (los medios de la cesación). Con respecto a este estado, algunos afirman que la sabiduría supramundana se interrumpe, pero esto es un gran error. Si se afirma que la sabiduría del camino supramundano es lo que debe cesar dentro de este estado de absorción meditativa de la cesación, ¿qué podría ser más irrazonable que eso? Ellos pueden decir: "Si uno afirma que la sabiduría supramundana no ha cesado realmente, sino que se interrumpe por su propia fuerza, esto contradice el hecho de que el camino supramundano cesa lo que debe cesar en el estado de haber entrado en la absorción meditativa de la cesación. Porque si el camino supramundano (los medios de la cesación) se interrumpe, la absorción meditativa de la cesación no es capaz de cesar lo que debe cesar. Por lo tanto, es teniendo en cuenta que la sabiduría no conceptual es necesariamente la conciencia mental que afirmamos que la sabiduría supramundana ha cesado aquí." Sin embargo, en este caso, la sabiduría no conceptual sería una conciencia que se basa en la condición dominante de la facultad sensorial mental. Si esto se acepta, se basaría en que cualquiera de las primeras seis conciencias haya cesado inmediatamente antes de su propio surgimiento o se basaría en la mente afligida. Porque no se explica que nada excepto estos siete pueda funcionar como la facultad sensorial mental que es la condición dominante de la conciencia mental.[335] En resumen, la sabiduría no conceptual no es necesariamente la conciencia mental, al igual que las sabidurías de los equilibrios meditativos de aquellos que moran en los bhūmis.

2db) El sistema Madhyamaka

Lo que se llama "absorción meditativa de la cesación" en el sistema Madhyamaka y se explica en el *Daśabhūmikasūtra* y el *Madhyamakāvatāra* no existe en los Śrāvakas y Pratyekabudas porque la absorción meditativa que se explica en el sistema Madhyamaka debe alcanzarse a través del poder de la prajñāpāramitā. Sin embargo, no se puede presentar esta absorción meditativa simplemente en virtud de ser la sabiduría no conceptual de la asamblea de puntos de referencia (los factores que deben cesar) que han cesado dentro de la talidad (la base de la cesación), porque entonces se seguiría que también los caminos Mahāyāna de la visión y la familiarización que se basan en las etapas preparatorias de los dhyānas son esta absorción meditativa de la cesación. Por lo tanto, su definición es la sabiduría no conceptual que se especifica al ser precedida por su causa específica (el bhūmi que consiste principalmente en la pāramitā de dhyāna) y en la que todas las características de los puntos de referencia (los factores que deben cesar) han cesado sin excepción dentro de la talidad (la base de la cesación) a través del poder de la prajñāpāramitā.

En cuanto a sus líneas limítrofes, se alcanza a partir del sexto bhūmi en adelante. En el séptimo bhumi, los Bodisatvas pueden entrar en él y también elevarse de él mediante su propio poder en un solo instante, tal como lo deseen. En el octavo bhumi, pueden entrar en él de esta manera, pero no pueden elevarse de él mediante su propio poder porque necesitan ser elevados de él por los Budas. Además, la incapacidad de los Bodisatvas en el octavo bhumi para elevarse de la absorción meditativa mediante su propio poder radica en que son capaces de combinar el equilibrio meditativo y el logro posterior de una manera inseparable en virtud de que todas las concepciones que se aferran a las características han desaparecido por completo incluso durante el logro posterior. Además, aunque ellos, en el octavo bhumi, han alcanzado la capacidad de estar absortos en la naturaleza de los fenómenos todo el tiempo, si renunciaran a los oscurecimientos cognitivos sin completar totalmente la acumulación de mérito, no serían capaces de promover finalmente el bienestar de los seres sintientes a través de los dos rūpakāyas. Por lo tanto, es necesario que los Budas los eleven desde esta absorción meditativa.[336]

D) Los signos de irreversibilidad[337]

Los sutras dicen:

> Los Bodisatvas que están dotados de estos aspectos, signos y características deben saber que son irreversibles desde la iluminación perfecta. . .[338]

En este pasaje, “aspectos” se refiere a razones de naturaleza; “signos”, a razones de resultado;[339] y “características”, a razones en términos de que la colección de causas es completa en número. Esto se explica en dos partes:

1) Formulación de la razón básica
2) La manera en que esto sirve como razón

1) La formulación de la razón básica tiene tres partes:

1a) El significado del sujeto en cuestión

En general, es a partir del camino Mahāyāna de preparación que se habla de irreversibilidad. Según Āryavimuktisena y Haribhadra, aquellos que tienen las facultades más agudas y están dotados de los signos distintivos respectivos son irreversibles a partir del camino de la preparación; aquellos que tienen facultades medianas y están dotados de los signos respectivos, a partir de los caminos de la visión y la familiarización; y aquellos que tienen facultades torpes y están dotados de los signos respectivos, a partir del octavo bhūmi. Sin embargo, el gran erudito Kamalaśīla dice que es imposible tener facultades torpes después de haber alcanzado los bhūmis.

Entonces, ¿a quién se toma como sujeto en cuestión en los razonamientos antes mencionados? No son los Bodisatvas que moran en los caminos de la preparación, la visión y la familiarización, como se acaba de explicar, quienes son presentados como tales sujetos. Pues, desde la perspectiva de los contendientes en este contexto, la disposición de dichos Bodisatvas ya está identificada como la disposición Mahāyāna y, por lo tanto, no necesita ser establecida mediante razones. Por lo tanto, se explica que son los Bodisatvas con disposiciones inciertas los que se presentan como sujetos aquí; si estos Bodisatvas están dotados de los signos respectivos, se explica que son irreversibles, y si no están dotados de esa manera, pueden revertirse de sus estados. Puedes objetar: "Pero eso significa que aquellos con disposiciones inciertas que están en los caminos Mahāyāna de la visión y la familiarización también revertirían si no estuvieran dotados de tales signos." No hay defecto porque, una vez que se alcanzan los caminos Mahāyāna de la visión y la familiarización, es imposible que los respectivos signos de irreversibilidad no surjan en sus respectivos momentos. Sin embargo, se enseña que, aunque los Bodisatvas cuya disposición es cierta como la disposición Mahāyāna no tienen dudas acerca de su irreversibilidad desde el camino de la preparación en adelante, los Bodisatvas con disposiciones inciertas sí tienen dudas acerca de su irreversibilidad incluso hasta alcanzar el octavo bhūmi.

1b) El probandum

Esto puede referirse a probar una convención o probar un hecho. El primero significa probar que alguien es irreversible desde la iluminación perfecta en virtud del poder de su motivación y el entrenamiento motivado por ella. El segundo significa probar que, en la persona que es el sujeto en cuestión, el logro del nirvāṇa es adecuado para no ser interrumpido por ningunos otros yānas y que la sabiduría del gran nirvāṇa es adecuada para surgir.

1c) Identificación de la razón

En términos de equilibrio meditativo, la razón sirve como una razón desde la propia perspectiva, mientras que durante el logro posterior sirve como una razón desde la perspectiva de los demás –percibir las cualidades de irreversibilidad se presenta como la razón por la que alguien es una persona que está dotada de estas cualidades. El enfoque de *Vivṛti* es dividir los veinte signos de irreversibilidad en el camino de la preparación por medio de los cuatro niveles de este camino. Sobre esto, algunos dicen que contradice los sūtras dividir estos veinte signos, mientras que otros dicen que la intención de los sūtras radica en que incluso uno solo de estos signos pueda probar que alguien es una persona irreversible en el camino de la preparación. Sin embargo, estas afirmaciones deben ser examinadas por los eruditos. En términos de los signos de irreversibilidad que sirven como razones durante el logro posterior, para probar una convención, se da el pasaje de la escritura relevante como una razón, y para probar un hecho, se da el significado de

este pasaje como una razón. Así, el primer tipo de argumento se expresa como: "Los Bodisatvas con disposiciones inciertas en el camino de la preparación que están dotados de los aspectos, signos y características que se enseñan en el pasaje que comienza con "Los Bodisatvas se han alejado de las nociones discriminatorias de forma y demás…"[340] (el sujeto en cuestión) son temporalmente irreversibles desde la iluminación perfecta porque los sūtras dicen que son irreversibles." El segundo argumento se expresa como: "Para los mismos Bodisatvas (el sujeto), es adecuado que la iluminación perfecta surja sin ser interrumpida por otros yānas porque la colección de las causas para esta iluminación es completa en número."

2) La manera en que esto sirve como razón tiene tres partes:
   a) La manera en que sirve como razón para ciertas personas
   b) La manera de recordar los tres modos
   c) Identificación del argumento probatorio

2a) En primer lugar, es necesario que, basándose en un ejemplo real, ambos contendientes hayan establecido ya la conexión entre los signos de irreversibilidad desde la iluminación perfecta y aquellos que poseen estos signos. De lo contrario, como se afirma en el *Pramāṇavārttika* III.475ab, habría una regresión infinita en términos de tales ejemplos. En particular, el defensor debe tener certeza acerca de que tales signos distintivos significan irreversibilidad desde la iluminación perfecta. De lo contrario, existiría el defecto que se afirma en el *Pramānavārttika* III.476d-477ab:

> Mediante la percepción del habla y los movimientos,
> no se inferirían las mentes de los demás,
> porque no hay conexión con uno mismo.

Por lo tanto, servir como razón desde la propia perspectiva se llama "un argumento en el contexto del propio bienestar", lo que aquí significa inferir de los signos en el propio equilibrio meditativo que la propia realización es irreversible. Servir como razón desde la perspectiva de los demás se refiere a inferir de los signos durante los logros subsiguientes de otras personas (que son aproximadamente concordantes con las realizaciones en los equilibrios meditativos de estos otros) que sus realizaciones son irreversibles.

2b) La manera de recordar los tres modos
La propiedad del sujeto se establece a través de la cognición válida perceptual. La implicación solo puede sostenerse para el retador al basarse en un ejemplo concordante por medio de los pasajes escriturales confiables en AA IV.39-45. Porque dicha irreversibilidad es un objeto muy oculto y, por lo tanto, no puede establecerse a través de la percepción de nadie más que aquellos que permanecen en el camino especial en cuestión y los Budas. Por lo tanto, aunque los grandes

Bodisatvas en los diez bhūmis enseñan todo tipo de Dharmas genuinos, no profetizan que otros sean irreversibles en términos de iluminación porque esto está más allá de su esfera. Puede que pienses: "Si la conexión en términos de implicación se basa únicamente en las escrituras, esto contradice la explicación anterior de que esta conexión ya debe estar establecida en el flujo mental de uno." Esto no es contradictorio porque no es contradictorio que la conexión en términos de implicación se establezca en el flujo mental de uno por medio de una escritura confiable que sirve como razón. En resumen, quienquiera que esté dotado con los signos de irreversibilidad es necesariamente irreversible desde la iluminación porque uno confía en las palabras del Tathāgata (escrituras que son puras a través del triple análisis) que dicen que alguien es irreversible si está dotado con estos signos.

2c) Identificación del argumento probatorio
El *Pramāṇavārttika* I.7a dice:

> Los resultados surgen de la colección de [sus] causas.

Para aplicar este razonamiento aquí, el argumento probatorio se formula de la siguiente manera: "En cuanto a los Bodisatvas con disposiciones inciertas en el camino de la preparación (el sujeto), su conducta está precedida por los tipos aparentes de Bodichita, gran amor bondadoso, compasión y el prajñā de realizar la vacuidad porque están dotados de formas especiales de conducta durante el logro posterior (como incluso buscar los infiernos para el bienestar de los demás y no verse afectados por las actividades de māras)." En este razonamiento, la propiedad del sujeto se establece a través de la razón de ver directamente los resultados de la irreversibilidad. O "Para dichos Bodisatvas (el sujeto), es adecuado que la sabiduría del conocimiento de todos los aspectos surja en sus flujos mentales sin ser interrumpida por otros yānas porque la colección de las causas para el conocimiento de todos los aspectos es completa en número." Aquí, la propiedad del sujeto se establece a través de una razón de la naturaleza. De esta manera, en términos de la redacción, lo que se formula aquí es la razón de la sabiduría del conocimiento de que todos los aspectos son adecuados para surgir, pero en términos del significado, esto se reduce a un signo o razón de irreversibilidad. Puede que te preguntes: "Pero los textos sobre razonamiento explican que establecer el surgimiento definitivo de algo a través de su idoneidad para surgir es una implicación errónea. Por lo tanto, no se puede probar el surgimiento definitivo de la irreversibilidad a través de su idoneidad para surgir." En general, es cierto que no se puede probar el surgimiento definitivo de algo a través de su idoneidad para surgir, lo que se refiere a que todavía existen obstrucciones (potenciales) para que sea adecuado para surgir. Sin embargo, en el caso de la irreversibilidad aquí, este enfoque se reduce a probar el surgimiento definitivo de la irreversibilidad, lo

que se refiere a que no existen obstrucciones para que sea adecuado para surgir. Por lo tanto, el *Prajñāpāramitāpiṇḍarthapradīpa* de Atiśa dice:

> Si uno infiere sobre sí mismo, esto es sólo un argumento
> de la naturaleza en términos de la colección de las causas.
> Si otros infieren, lo hacen a través de razones tanto
> de la naturaleza como del resultado.
>
> El propósito de tales inferencias
> es dejar de ser pusilánime
> sobre uno mismo y detener
> el surgimiento del desprecio por los demás.[341]

Por lo tanto, esta es una buena explicación.

E) Las veintidós facultades[342]

Esto tiene tres partes:
1) Identificación de las facultades
2) La manera en que estas facultades existen en ciertos niveles
3) La manera en que estas facultades cesan en ciertos caminos

1) Identificación las facultades tiene dos partes:
a) División de las facultades
b) La manera en que ciertas personas las poseen.

1a) Hay veintidós facultades, pero están incluidas en dos:
a) Las facultades purificadas
b) Las facultades afligidas.

1aa) Las facultades purificadas son ocho en número: (1)-(5) las cinco de confianza, vigor, atención plena, samādhi y prajñā; (6) la facultad que hace que todo lo desconocido sea conocido; (7) la facultad de saberlo todo; y (8) la facultad de estar dotado de saberlo todo. En cuanto al significado de las últimas tres, según el sistema Śrāvaka (6) la facultad que hace que uno conozca todo lo desconocido se presenta como el conjunto de nueve facultades de aquellos en el camino de la visión (las cinco facultades como la confianza; la facultad mental; la facultad de sensaciones físicas placenteras; la facultad de sentimientos mentales placenteros; y la facultad de ecuanimidad). (7) La facultad de saberlo todo consiste en el mismo conjunto de nueve en el camino de la familiarización, y (8) la facultad de estar dotado de saberlo todo consiste en el mismo conjunto en el camino del no aprendizaje (véase *Abhidharmakośa* II.9ab). Según el Mahāyāna, según la edición

revisada del *Prajñāpāramitāsūtra en Veinticinco Mil Líneas,* (6) la facultad que hace que todo lo desconocido sea conocido consiste en las cinco facultades (como la confianza) que existen en el camino de la preparación; (7) la facultad de saberlo todo consiste en estas mismas cinco facultades tal como existen en los nobles aprendices; y (8) la facultad de estar dotado de saberlo todo (o que protege el saberlo todo) consiste en estas cinco tal como existen en los cuatro tipos de no aprendices (Śrāvaka y Pratyekabuda arhats, Bodisatvas y Budas).

1ab) Las facultades afligidas son catorce: (9)-(13) las cinco facultades de los sentimientos (las facultades de placer, sufrimiento,[343] placer mental, displacer mental y ecuanimidad); (14)-(18) las cinco facultades de los sentidos; (19) la facultad vital; (20) la facultad mental; y (21)-(22) las facultades sexuales masculina y femenina. En cuanto al placer (9), existe en el reino del deseo y en el primer dhyāna, pero no en el segundo dhyāna (como se explica más adelante). Como caso excepcional, la sensación mental de placer en el tercer dhyāna se presenta como (9) la facultad del placer y no como (11) la facultad del placer mental, que solo existe en el reino del deseo y en los dos primeros dhyānas. (13) La facultad de ecuanimidad se presenta como un solo tipo de sensación que no se diferencia en términos de cuerpo y mente porque no surge a través del examen de un objeto, sino que en ambos casos ocurre meramente a través de los soportes que son sus objetos específicos (cuerpo o mente) que están completos. El *Srāvakabhūmi*[344] explica que la diferencia entre sensaciones físicas y sensaciones mentales es que las primeras están asociadas congruentemente con cualquiera de las cinco conciencias sensoriales, mientras que las últimas están asociadas con la conciencia mental. (14)-(18) Las cinco facultades sensoriales consisten en partículas internas diminutas y translúcidas y tienen el poder de dar origen a las conciencias que son capaces de aprehender formas, sonidos, olores, sabores y objetos tangibles. (19) La facultad de vida es lo que proporciona la duración de vida de los seres en los tres reinos. (20) La facultad mental consiste en la auto-conciencia y tiene el poder de dar origen a la conciencia que es capaz de aprehender los fenómenos. (21)-(22) Las facultades masculina y femenina son las partes sexuales de la facultad sensorial del cuerpo.

El *Viniścayasaṃgrahaṇī*[345] explica que dieciséis de estas veintidós facultades son sustancialmente existentes, mientras que seis son imputablemente existentes. En cuanto a estas últimas, las tres facultades supramundanas (6)-(8) se imputan a los respectivos conjuntos de nueve facultades antes mencionados (como la confianza); la facultad de vida se imputa al factor que es un cierto continuum de tiempo; y las facultades masculina y femenina se imputan a la facultad de los sentidos del cuerpo (algunos también dicen que estas dos son sustancialmente existentes y representan instancias particulares de la facultad de los sentidos del cuerpo en general).

1b) La manera en que ciertas personas las poseen

Según el *Abhidharmakośa* II.21ac, los seres ordinarios en el reino del deseo pueden tener un máximo de diecinueve facultades (todas excepto las tres facultades supramundanas), es decir, con todas sus facultades físicas y mentales completas, poseyendo tanto las facultades sexuales masculinas como femeninas (es decir, siendo hermafroditas), y sin deterioro de sus raíces de virtud. A través de esto, uno entiende implícitamente cuántas facultades pueden poseer los diversos seres en los nueve niveles del saṃsāra. Según el *Abhidharmakośa* II.21cd, los Śrāvakas que están en los caminos de la visión o familiarización tienen cada uno diecinueve facultades –los primeros carecen de las dos últimas facultades supramundanas; los segundos carecen de la primera y la última de las facultades supramundanas; y ambos carecen de cualquiera de las dos facultades sexuales. Los Bodisatvas que siguen el camino de la visión pueden tener diecinueve facultades, es decir, carecen de una de las dos facultades sexuales, así como de la primera y la última de las facultades supramundanas según el Mahāyāna. En general, es posible que una simple persona que sigue el camino de la visión tenga las veintidós facultades, porque los arhats Śrāvaka que han entrado en el camino Mahāyāna de la visión tienen la facultad de estar dotados de saberlo todo. De esta manera, se entiende implícitamente la manera respectiva en que las personas que siguen los otros caminos poseen ciertas facultades.

2) La manera en que estas facultades existen en ciertos niveles

En el reino del deseo, existen las catorce facultades afligidas. En el primer nivel de dhyāna, la facultad del displacer mental no existe porque este dhyāna es lo que nos libera de él. Además, las facultades masculinas y femeninas no existen en este nivel porque uno está libre del deseo de objetos deseables. Según los Vaibhāṣikas (*Abhidharmakośa* II.12bc), la facultad de sufrir tampoco existe en este nivel. Sin embargo, según el sistema del *Viniścayasaṃgrahaṇī*, hay once facultades en el primer nivel de dhyāna porque dice:

> ¿Por qué no se abandona la facultad de sufrir en el primer dhyāna?
> Porque no está libre de las impregnaciones de las tendencias negativas que concuerdan con este factor.[346]

Además, el *Abhidharmakośa* I.30bd explica que, en el reino de la forma, las facultades sensoriales de la nariz y la lengua existen a pesar de que no hay objetos para ellas y, por lo tanto, no hay conciencias correspondientes. Por lo tanto, según el sistema Śrāvaka, en el primer nivel de dhyāna hay once facultades, restando el displacer mental y las dos facultades sexuales.

En el segundo nivel de dhyāna, la facultad de sufrir tampoco existe, porque uno se ha liberado del sufrimiento físico. Tampoco existe la facultad de placer, porque los placeres del cuerpo y de la mente son inexistentes. En este nivel no hay

tranquilidad mental, porque solo hay lo que se llama "gozo." En cuanto a la diferencia entre la facultad de placer mental[347] (que existe aquí) y el gozo, el placer mental es superior, mientras que el mero gozo no es placer mental, porque el gozo se explica como el esfuerzo por experimentar sensaciones placenteras, incluso si no se experimentan sensaciones placenteras. Además, en este segundo nivel de dhyāna, no hay facultad de placer físico, porque no hay conciencias sensoriales. Para sus factores mentales congruentemente asociados, el examen y análisis[348] relacionados con este nivel no existen (*Abhidharmakośa* II.31bd), lo que necesariamente significa la falta de las conciencias correspondientes, ya que estas siempre están asociadas con dicho examen y análisis (*Abhidharmakośa* I.32ab). Por lo tanto, sin tales conciencias, no hay necesariamente placer físico. Puede que te preguntes: "Pero entonces se deduce que, desde el segundo dhyāna en adelante, no hay percepción de formas, sonidos u objetos tangibles por medio de las conciencias visuales, auditivas o corporales." Aunque estas tres conciencias no existen desde el segundo nivel de dhyāna en adelante, según el *Abhidharmakośa* VIII.13ac, cuando los seres en este nivel miran la forma perceptible y demás, estos objetos son apropiados a través de estos seres que activan la conciencia visual y demás del primer nivel de dhyāna. Por lo tanto, en el segundo nivel de dhyāna, hay nueve facultades (es decir, restando el placer y el sufrimiento, el displacer mental y las dos facultades sexuales).

En el tercer nivel de dhyāna, la facultad del placer mental no existe porque no hay alegría. Esto es necesariamente así porque el factor mental del examen con respecto a la alegría es el placer mental (*Abhidharmakośa* VIII.29d). Por lo tanto, aunque la facultad del placer mental que existe en el segundo nivel de dhyāna no está presente en el tercero, hay nueve facultades porque se explica que la facultad del placer existe en este nivel.

En el cuarto nivel de dhyāna, además de las facultades que no existen hasta el tercer dhyāna, la facultad del placer tampoco existe porque uno se ha liberado de ella. Por lo tanto, hay ocho facultades en el cuarto nivel de dhyāna. Como dice el *Abhidharmakośa* II.15ac:

> En el [reino] sin forma, morir significa
> que las [facultades de] vida, mente y ecuanimidad
> llegan a su fin; en el [reino] de la forma, ocho lo hacen.[349]

En este contexto, hay muchas maneras de análisis crítico en términos de si las facultades de placer físico y mental existen o no en los niveles segundo y tercero de dhyāna, así como en términos de distinguir dos tipos de alegría (ser o no ser uno en naturaleza con la facultad de placer mental), pero no me extenderé en esto por temor a ser demasiado prolijo.

3) La manera en que estas facultades cesan en ciertos caminos

Cuando el camino de la visión ha surgido, las cinco facultades que son factores a ser abandonados a través de la visión cesan. Según el *Abhidharmakośa* II.13, cada una entre la facultad mental y los tres sentimientos –la facultad de placer (tranquilidad mental), placer mental y ecuanimidad– tiene tres partes, que consisten en aquellas que son factores a ser abandonados a través de la visión, aquellas que son factores a ser abandonados a través de la familiarización, y aquellas que no son factores a ser abandonados. En cuanto al desagrado mental, tiene dos partes: aquellas que son factores que se deben abandonar a través de la visión y aquellas que son factores que se deben abandonar a través de la familiarización. Por lo tanto, los factores que se deben abandonar a través de la visión son cinco. Los nueve factores que se deben abandonar a través de la familiarización solamente son los siete que poseen forma (las cinco facultades sensoriales y las dos facultades sexuales), la facultad de la vida y la facultad del sufrimiento. En cuanto a las cinco facultades, como la confianza, no son factores que se deban abandonar a través de la visión. En sus formas contaminadas, son factores que se deben abandonar a través de la familiarización, y en sus formas no contaminadas, no son factores que se deban abandonar en absoluto. En cuanto a las tres facultades supramundanas, nunca se abandonan. De esta manera, se explica que los factores que se deben abandonar a través de la familiarización son diecinueve. Según el Mahāyāna, hay veinte facultades que son factores que se deben abandonar mediante la familiarización, porque las semillas contaminadas que son una parte de la facultad que hace que todo lo desconocido sea conocido y que existen en los flujos mentales de los nobles son factores que se deben abandonar mediante la familiarización.

En cuanto a la cuestión secundaria de la cesación de las facultades que están contenidas en ciertos niveles, en el reino del deseo hay cuatro: cesan la facultad mental y las tres facultades de placer, placer mental y ecuanimidad. En el primer y segundo nivel de dhyāna, cesan la facultad mental y las dos facultades de placer mental y ecuanimidad. En el tercer nivel de dhyāna, cesan la facultad mental y las dos facultades de placer y ecuanimidad. En el cuarto nivel de dhyāna, cesan la facultad mental y la facultad de ecuanimidad. En el reino sin forma, cesan las mismas dos facultades.

En cuanto a los órganos sensoriales como soportes físicos de las facultades sensoriales, están compuestos de partículas materiales que consisten en todas o menos de las ocho sustancias atómicas (los cuatro elementos, color, olor, sabor y ser un objeto tangible).[350] En el reino del deseo, las ocho están presentes; en el reino de la forma, solo seis (excepto el olor y el sabor porque no hay deseo de comida); y en el reino sin forma, obviamente ninguna. Estas ocho sustancias atómicas no cesan a través del poder del surgimiento del camino de la visión, sino que son únicamente factores a ser abandonados a través de la familiarización (*Abhidharmakośa* I.40ab). En cuanto a los objetos de las seis facultades sensoriales (los cinco objetos y fenómenos sensoriales), en el reino del deseo, existen los seis;

en el reino de la forma, solo cuatro (excepto el olor y el sabor); y en el reino sin forma, solo fenómenos. En cuanto a las cinco facultades sensoriales, tampoco cesan a través del poder del surgimiento del camino de la visión porque son únicamente factores a ser abandonados a través de la familiarización.

F) La realidad última y la Budeidad como entidades permanentes que realizan funciones

1) La vacuidad, la naturaleza de los fenómenos y el corazón del sugata como entidades funcionales existentes[351]

Enseñar el "no ser" o "la falta de naturaleza" de las entidades (como la forma) desde la perspectiva de personas que tienen puntos de referencia se hace con un propósito. Enseñar "la falta de naturaleza" como "la naturaleza" no es una presentación como la naturaleza de algo en el sentido de que es la naturaleza misma de la falta de naturaleza. Más bien, significa que la falta de naturaleza no es algo distinto de la naturaleza de la falta de naturaleza, que no es otra cosa que el significado de "la vacuidad de la vacuidad." Este significado representa el sistema final de aquellos que afirman que todo está vacío de una naturaleza propia. Sin embargo, algunos *Shentongpas* que no saben cómo hablar correctamente de *Shentong* afirman que es "la entidad de la no existencia de entidades" y afirman que la falta de naturaleza se establece como la naturaleza de la falta de naturaleza, siendo así un existente. Esas personas no hablan de acuerdo con Maitreya. El hecho de que los fenómenos de la realidad aparente estén vacíos de una naturaleza propia lo explica exclusivamente él como que no permanecen como una naturaleza propia, mientras que la naturaleza de la falta de naturaleza nunca se convierte en otra cosa que una negación no implicativa. Por lo tanto, proclamar una negación implicativa en términos de que la naturaleza de la falta de naturaleza es un residuo no es el sistema de los *Shentongpas*.

Lo que dicen los proponentes supremos de *Shentong* es que la naturaleza perfecta última, que tiene una naturaleza, es la naturaleza que realmente cumple esta función. Pero cuando se dice eso, esta naturaleza tampoco es no vacía y la existencia de esta naturaleza no es algo que consista en o esté incluido en puntos de referencia y características. Por lo tanto, no cae en ningún extremo de puntos de referencia. Dado que dicha existencia permanece en última instancia, está libre de todos los extremos de permanencia y extinción. Sin embargo, enseñar dicha naturaleza como la naturaleza de la no existencia de entidades aparentes y enseñarla como la naturaleza que es la existencia de la entidad última debe entenderse como lo que implica una intención y esta intención, respectivamente. Enseñar dicha naturaleza como la naturaleza de la no existencia de entidades se hace desde la perspectiva de personas que tienen puntos de referencia y por la preocupación de que estas personas puedan llegar a tener miedo de la vacuidad. Desde la perspectiva de los nobles sin puntos de referencia, la misma naturaleza se

explica como la naturaleza que es la existencia de una entidad. Por lo tanto, la explicación de la naturaleza perfecta última como la naturaleza de la no existencia de entidades es el significado conveniente y su explicación como la naturaleza que es la existencia de una entidad es el significado definitivo.

En cuanto a "la existencia de una entidad" en este contexto, algunos dicen de hecho: "Si la vacuidad que es la realidad última y realmente cumple esa función se explica como una entidad, ¿por qué debería ser diferente de aquellos que proponen entidades (realmente existentes)?" Sin embargo, la entidad en este contexto es una "entidad existente" entre la tríada de "entidad inexistente", "entidad mala" y "entidad existente" que se diferencia en los tres sūtras madre.[352] El hecho de que se trate de una entidad es claramente evidente en todos los sūtras y tantras de los Sugata de significado definitivo, porque explican que este tipo de vacuidad que es el corazón de Buda realiza las funciones que están representadas por las cualidades distintivas de este mismo corazón de Buda. Así pues, la naturaleza de los fenómenos tal como se describe de esta manera es definitivamente una entidad. Hoy en día se dice que uno no pertenece a los Mādhyamikas si acepta la talidad como una entidad. Sin embargo, en ese caso, sería razonable que el venerable Maitreya y el maestro Asaṅga tampoco pertenecieran a las filas de los Mādhyamikas. El primero y el maestro Asaṅga explican en el texto raíz del *Uttaratantra* y su comentario que el vajra de la talidad es una entidad y, además, explican que esta entidad es pura, permanente y dichosa. Si esto se refiere a la no existencia de cualquier entidad (o una no-entidad), ¿cómo podría ser adecuada como pura, permanente y dichosa?

Algunas personas con ideas erróneas dicen: "La pureza, permanencia y dicha que consisten en las pāramitās de pureza, permanencia y dicha no son de ninguna manera pureza, permanencia y dicha." Sin embargo, estas personas solo intentan presentar algunas objeciones erróneas para cuestionar al Buda perfecto (Maitreya) y sus discípulos. Tratar las pāramitās de pureza, permanencia y dicha omitiendo la palabra "supremo"[353] de ellas es una comprensión errónea. Tomemos como ejemplo la "permanencia suprema" del significado inequívoco que debe entenderse a través de estas pāramitās. Lo que se toma como base aquí es todo lo que es tanto permanente como supremo (o más elevado). De entre estos fenómenos, lo que se explica como la pāramitā de la permanencia debe estar dotado con el logro de la naturaleza del estado de que no hay nada a lo que uno pueda posiblemente progresar más alto o que pueda volverse más eminente que eso.

Algunas personas pueden preguntar: "Si, según tu, la característica distintiva de dicho estado se logra a través del fenómeno que se toma como la base de esta característica, ¿cuál sería la razón para afirmar que el que alcanza este estado no es tal, o que no existía antes?" A estas personas no se les puede enseñar otra respuesta que las palabras que ellos mismos proclaman y en las que sus mentes están completamente entrenadas –dicen:

> Así como, por ejemplo, la pāramitā del ser supremo no es un ser, la permanencia de la pāramitā de la permanencia suprema no es permanencia...

Esto solo representa una discusión prolongada a través de hablar de una manera defectuosa. En cuanto al ser que es la pāramitā del ser supremo, aunque no es un ser personal ni una identidad de los fenómenos, no es inadecuado aceptarlo como el ser último porque es lo que el Buda (Maitreya) y sus discípulos aceptan como el ser supremo. Del mismo modo, aunque es cierto que la permanencia de la pāramitā de la permanencia suprema no es la permanencia que representa un fenómeno cognoscible, la permanencia de lo que no es un objeto cognoscible y es la naturaleza de los fenómenos es explicada por el Buda (Maitreya) y sus discípulos exclusivamente como permanente, pero no como impermanente. Por lo tanto, no se deben generar discusiones prolongadas hablando de una manera errónea.

2) La Budeidad y la actividad iluminada[354]

Los seres que deben ser guiados se enfocan en la condición dominante de la Budeidad establecida primordialmente, que tiene la naturaleza del Dharmakāya (y los otros dos kāyas) siendo del carácter esencial de la sabiduría no referencial de la iluminación, ya que permanece como talidad inmutable. Es simplemente a través de tal enfoque que la meta o función deseada de estos seres se logra por medio de la generación de la mente de Bodichita a través de la tríada de completitud, maduración y purificación, que finalmente es adecuada para aparecer como las realidades especiales de los rūpakāyas y el Dharmakāya de acuerdo con que estos seres hayan reunido las acumulaciones de mérito y sabiduría, respectivamente. Para explicar el significado de esto, el *Uttaratantra* dice:

> La liberación tiene la característica de ser inseparable
> de todos los aspectos de cualidades innumerables,
> inconcebibles e inmaculadas.
> Esta liberación es el Tathagata.
>
> Supongamos que hubiera algunos pintores,
> (cada uno] experto en una [parte del cuerpo] diferente,
> de modo que cualquier parte que uno de ellos conozca
> no sería entendida por ningún otro.
>
> Entonces un rey poderoso les entregaría
> un lienzo y ordenaría:
> “¡Todos ustedes, en este [lienzo]
> pinten mi retrato!”

> Al haber escuchado [esta orden] de él,
> comenzarían su trabajo de pintura,
> [pero] entonces uno de estos trabajadores especializados
> se iría a otro país.
>
> Al irse a otro país,
> debido a su ausencia, la pintura
> no estaría completa en todas sus partes–
> tal es el ejemplo que se da.
>
> Los pintores que aparecen de esa manera
> se dice que son la generosidad, ética, paciencia, etc.,
> mientras que la vacuidad dotada del
> supremo de todos los aspectos es la pintura.[355]

El significado de esto es el siguiente: "Todos los aspectos" del conocimiento de todos los aspectos no existen como números convencionales, o son "innumerables" porque los aspectos del conocimiento último de todos los aspectos son ilimitados. Puesto que el conocimiento de todos los aspectos no concuerda en tipo con la naturaleza de la conciencia, es "inconcebible." Es "inmaculado" porque los aspectos inseparables o la naturaleza de este conocimiento de todos los aspectos representan la pureza suprema. Es "inseparable de" todas las "cualidades" consumadas. La "liberación" es lo que posee estas "características definitorias." "Aquello que es liberación es el Tathāgata" porque la naturaleza única que es etiquetada con varios nombres desde la perspectiva de los aislados (tales como "tathāgata", "iluminación dotada de estas cuatro cualidades" y "los siete puntos vajra, tales como el elemento básico") es incondicionada y permanente.[356] Esta naturaleza de los fenómenos no es algo incondicionado y permanente en el sentido de simplemente negar su ser condicionado e impermanente, aunque se distingue al negar estos dos. Es incondicionado en el sentido de no estar condicionado a través de formaciones condicionales específicamente caracterizadas, y es permanente en el sentido de no ser algo así como un fenómeno impermanente que representa una entidad que aparece para los estados mentales (ordinarios). "Pero entonces se deduce que esta iluminación permanente e incondicionada y tathāgata implican la tríada de agente, objeto y acción porque se explica aquí que está dotada de las actividades de promover el vasto bienestar de uno mismo y de los demás, tales como dichas cualidades y actividades iluminadas. Aceptas la razón, la implicación se establece a través de la cognición válida, y si dices: "Acepto", esto se invalida a través del razonamiento de Dharmakīrti en el *Pramāṇavārttika* II.23cd:

> Debido a que no hay inversión en lo que es permanente,
> es difícil realizar cualquier capacidad [de ello]."

La respuesta a esto es que es verdad en términos de los casos aislados de lo que es permanente e incondicionado. Sin embargo, en términos de sus aislamientos de significado, si lo que es permanente e incondicionado se une con lo que depende de otro, es decir, la originación dependiente, por la razón de que la naturaleza de los fenómenos es profunda, también puede convertirse en un fundamento para la tríada de agente, objeto y acción.[357] Además, la declaración de Dharmakīrti de que la tríada de agente, objeto y acción no es factible para lo que es permanente e incondicionado se hizo en términos de lo que es permanente e incondicionado y es una no entidad, pero no en términos de lo que es permanente e incondicionado y es una entidad. "Pero, ¿no es cierto que Dharmakīrti niega de manera excelente cualquier punto en común para 'entidad' y 'lo que es permanente'?" Por supuesto, él refutó esto a fondo, pero la entidad permanente e incondicionada en sus refutaciones y la entidad permanente e incondicionada que se afirma aquí no son iguales. En cuanto a la diferencia entre ellas, desde la perspectiva de las conciencias y sus objetos que están dañados por la ignorancia (lo aparente), existen todos estos factores que aparecen para los proponentes no Budistas y Budistas de las entidades como si realmente apariencias, son confundidos por ellos como si realmente existieran, y son superpuestos por ellos como si fueran reales. Sin embargo, en estos factores, no hay nada real, infalible, válido o permanente, sino que definitivamente no son nada más que irreal, engañoso, no válido e impermanente. Todo lo que es impermanente sigue cambiando y perece en su propio punto en el tiempo. Por lo tanto, en realidad, es irreal y, por lo tanto, engañoso. No es válido ya que los ojos que ven la naturaleza de los fenómenos se dan cuenta de su ser sin validez. Es por medio de implicar dicho cambio que aparece como si desempeñara una función, por lo que se llama una "entidad." Tal entidad se refiere a lo que aparece en los estados mentales innatos de los seres mundanos y dialécticos como lo que es capaz de realizar una función. En términos de este tipo de entidad, se niega un lugar común de "entidad" y "lo que es permanente."

En cuanto a este tipo de entidad permanente, existen las dos situaciones de los Mādhyamikas que determinan los portadores vacíos del yo de la naturaleza de los fenómenos y que determinan la naturaleza vacía de lo otro de los fenómenos. En la primera situación, dado que lo que realiza una función por ser impermanente y cambiante no es algo que sea genuinamente capaz de realizar una función, las entidades que simplemente parecen como si realizaran una función no son entidades genuinas en este sentido de realizar verdaderamente una función. De hecho, no hay nada en absoluto que sirva como tal entidad, como lo ilustra *Pramāṇavārttika* III.360:

> Una vez que las entidades se analizan a través de esto,
> en la verdadera realidad su naturaleza no existe
> porque no tienen una naturaleza
> de unidad o multiplicidad.

Así, Dharmakīrti niega todo lo que aparece como una entidad, pero no afirma la falta de entidad. Porque, en la verdadera realidad, es imposible que algo sea la falta de entidad o la existencia de la falta de entidad. Puesto que no hay necesidad de afirmar la falta de entidad y, si se afirmara, uno no iría más allá de las características y puntos de referencia, hacerlo es erróneo. Sin embargo, en cuanto a la manera en que la naturaleza de los fenómenos y el Tathāgata son entidades permanentes, en última instancia, como objeto de la sabiduría auto-consciente, la liberación –el Tathāgata dotado de las cuatro cualidades– permanece como una entidad que es capaz de realizar funciones. Es permanente porque una situación en la que se interrumpa es imposible, es decir, la liberación y el Tathāgata nunca pueden revertirse y transformarse en algo más. Además, la intención del glorioso Dignāga y Dharmakīrti no es otra cosa que esto –las primeras líneas del *Pramāṇasamuccaya* dicen:

> A aquel que encarna la cognición válida y desea beneficiar a los seres,
> al maestro, el Sugata y protector, rindo homenaje.

Así, el fruto que surge de la causa cooperativa que consiste en la motivación consumada y la aplicación de esta motivación –el maestro que tiene el carácter de ser el Sugata en términos de su propio bienestar y realizar la actividad de protección en términos del bienestar de los demás– se describe claramente como una entidad.[358] De acuerdo con esto, el verso inicial del *Pramāṇavārttika* dice:

> A la encarnación de la profundidad y la vastedad
> en la que se elimina la red de concepciones,
> al siempre excelente, cuya luz
> irradia por todas partes, rindo homenaje.

Así, enseña acerca de la entidad que realiza la función de irradiar los rayos de luz de los profundos y vastos kāyas, y la frase “irradia por todas partes” indica que esta irradiación no es algo intermitente, sino que se muestra permanentemente.[359]

Aquí, algunas personas pueden pensar: “Expresiones como ‘la entidad permanente suprema, pacífica y supramundana’ son solo palabras engañosas, pero esas palabras engañosas también existen en las escrituras de los seguidores de Śiva[360].” Por supuesto, estas palabras aparecen allí, pero lo que se dice aquí no es en absoluto similar a las palabras engañosas a través de las cuales enseñan estos textos porque “ultimo”, “pacífico” y “supramundano” no se identifican de la misma manera. Porque lo “ultimo” de los seguidores de Śiva se refiere al ser que se considera a través de una visión quíntuple;[361] su “paz (Śiva)” se refiere al estado de Īśvara[362] y similares; y su “supramundano” se refiere únicamente a no saborear el sufrimiento y la felicidad del reino del deseo. Así, incluso en términos de lo aparente, estos tipos de “último” y demás representan lo falso aparente y sólo se

refieren a aquellos que están incluso menos en la paz que aquellos que no están en la paz. Por otra parte, lo "último" en este sistema aquí se refiere a la entidad de la falta de identidad desde la perspectiva de los grandes nobles genuinos que son más eminentes que Śiva, sin entidades o no-entidades de ningún tipo que se observen ante sus mentes. "Paz" significa el flujo de la mente y los factores mentales que están en paz, y "supramundano" se refiere a todos los factores de las formaciones que han sido abandonados.

En resumen, la entidad permanente que se explica en los textos de los seguidores de Śiva y demás es la superimposición de una entidad permanente sobre ciertos aspectos de los modos de aprehensión de los dos oscurecimientos que obstruyen la liberación. Pero aquí nos ocupamos de la permanencia de la liberación primordial y de la entidad que es el remedio que purifica las dos obstrucciones. Pues los sutras madre dicen que esta entidad, que es el conocimiento de todos los aspectos, purifica las obstrucciones en los flujos mentales de las tres clases de seres que deben ser guiados y luego produce sus propios hijos –las cuatro clases de seres nobles. Por lo tanto, uno no debe negarla diciendo –"No existe tal entidad permanente." En consecuencia, simplemente usar la misma palabra "entidad permanente" no hace que el significado sea el mismo.

Además, algunas personas pueden pensar: "En general, no está justificado que la entidad permanente que representa la realidad suprema sea nombrada de acuerdo a cómo permanece en última instancia." Este es el peor tipo de pensamiento porque piensan que uno tiene que decir lo contrario de lo que es el caso a través del poder de las entidades. Por esta razón, es necesario comprender la entidad permanente que niegan Dignāga y Dharmakīrti y la entidad permanente que afirman sin mezclarlas. Así pues, en todos los grandes sutras, tantras y tratados está claro que el tathāgata, la iluminación y el Mahāmudrā son entidades permanentes. Puesto que estos son objetos muy ocultos, las personas mencionadas anteriormente no pueden obtener certeza en sus mentes si no depositan su confianza en esas razones escriturales. Por lo tanto, deben confiar en ellas.

"Pero, ¿cómo produce la liberación permanente –el Dharmadhātu, la vacuidad– la entidad que realiza la función de promover el bienestar de los demás?" En el ejemplo anterior del *Uttaratantra*, cuando el pintor experto en pintar cabezas falta entre los pintores que son expertos en pintar una parte particular del cuerpo, la forma pintada del rey no estará completa, ya que le falta la cabeza. De la misma manera, en el camino del aprendizaje, las manchas que oscurecen la liberación permanente se eliminan y la liberación se logra de manera excelente a través de los medios (como las diez pāramitās) que producen la aparición de los dos kāyas genuinos. Por lo tanto, la vacuidad permanente genuina que se ha logrado al estar dotada de todos los aspectos de los medios se describe como la entidad que es capaz de realizar funciones y sirve como el kāya o la forma de la naturaleza de los fenómenos. Porque, sin que todos y cada uno de los aspectos de dichos medios

estén completos, los dos kāyas de la Budeidad perfecta no se manifestarán claramente.

Así, con los espejos puros de los flujos mentales de los seres que han de ser guiados sirviendo como factores curativos y a través del poder de la originación dependiente dentro de la faceta de sus mentes que es la cognición lúcida y consciente que está cerca de la naturaleza de la liberación genuina y concuerda en su realización con la naturaleza de los fenómenos, los oscurecimientos de los seres sintientes son abandonados en dependencia de los aspectos de los rūpakāyas que aparecen en dicha faceta de sus mentes en virtud de la liberación permanente –el Tathāgata– que funciona como la condición dominante para tal aparición. Puesto que las funciones tales como generar los remedios surgen o se llevan a cabo naturalmente, a pesar de que el Tathāgata es permanente, por medio de la originación dependiente profunda, la tríada de agente, objeto y acción está justificada. El ejemplo para ilustrar que esto está justificado es el siguiente. Aunque todos los fenómenos aparentes y últimos son vacuidad permanente, se ve que, a través del principio de la originación dependiente, la tríada de agente, objeto y acción opera de una manera convencional en el nivel de la apariencia. Esta es la forma en que los maestros Yogācāra presentan esta justificación y su ejemplo a los Niḥsvabhāvavādins.[363]

Algunas personas dirán aquí: “No está justificado que los maestros *Svātantrika y *Prāsaṅgika se refieran a la vacuidad como ‘permanente’.” Pero entonces, también estaría injustificado que los sūtras madre hablaran exclusivamente de la vacuidad como incondicionada porque la vacuidad no es permanente. La razón se acepta, la implicación se establece a través de la cognición válida, y si estas personas dicen: “Aceptamos”, están en directa contradicción con los sūtras. Por lo tanto, de acuerdo con la intención del victorioso Maitreya, incluso un Bodisatva de los textos modelo Madhyamaka –el maestro Sāntideva– dice en el *Bodhicaryāvatāra* IX.35-37:

> Así como una joya que concede los deseos y un árbol que concede
> los deseos
> satisfacen por completo [todos] los deseos,
> de la misma manera, las apariencias de los victoriosos se ven
> debido a sus plegarias de aspiración y a aquellos a quienes se debe guiar.
>
> Por ejemplo, cuando un adorador de Garuda
> ha construido un pilar y ha fallecido,
> este todavía neutraliza venenos y cosas así
> incluso cuando ha muerto hace mucho tiempo.
>
> De la misma manera, al seguir una conducta iluminadora,
> también se construye el pilar del victorioso.

> Continúa promoviendo todo el bienestar
> incluso después de que el Bodisatva ha pasado al otro lado.

El significado de esto es que no existe una actividad real que realice una joya que concede deseos o un árbol que concede deseos; no es que, de hecho, practiquen la generosidad creando mágicamente todo lo que se necesita y desea de acuerdo con los deseos que alguien pueda tener. Sin embargo, las esperanzas de las personas que se concentran intensamente en tal joya que concede deseos o en tal árbol que concede deseos se cumplen en consecuencia. En tal caso, es en virtud de la interacción de una joya que concede deseos y una persona que se concentra en ella se encuentran, y así aparece el resultado de la actividad –el surgimiento de todo lo deseado. De la misma manera, es a través del poder de (a) los flujos mentales puros de aquellos a ser guiados, (b) el logro de la entidad genuina permanente del Tathagata, y (c) la finalización total de las plegarias de aspiración de este Tathagata (que implican la función de promover el bienestar de los seres sintientes) que no es contradictorio que el Tathagata sea una entidad permanente y, sin embargo, desde la perspectiva de aquellos a ser guiados, aparezca como los kāyas del victorioso que llegan y se van, vienen y van, y etc. “Pero entonces se sigue que no es esta entidad permanente la que realiza la tríada de agente, objeto y acción porque lo que funciona como el soporte de la tríada de agente, objeto y acción son los meros aspectos aparentes de lo que aparece como dichos kāyas en los flujos mentales puras de aquellos a ser guiados.” Esta razón prueba perfectamente nuestro punto aquí porque los aspectos de los kāyas del victorioso son excelentemente proyectados en virtud de la condición dominante que es la profunda efusión natural del Dharmadhātu que existe como la entidad permanente del Tathāgata.

Algunas personas pueden continuar: “Pero cuando algo permanente proyecta un aspecto, si lo hace con actividad, eso contradice su ser permanente, y si lo hace sin actividad, ¿cómo podría proyectar un aspecto?” La respuesta a esto tiene dos partes: la aplicabilidad igual de la razón a casos opuestos y la respuesta real. Primero, por la misma razón, se sigue que un objeto específicamente caracterizado tampoco proyecta un aspecto hacia la conciencia porque, en su propio lapso de tiempo, un objeto único y momentáneo específicamente caracterizado no realiza ninguna actividad en términos de un agente y aquello sobre lo que se actúa. La implicación se acepta y la propiedad del sujeto se establece a través de la cognición válida. Si estas personas dicen: “Acepto”, se aplica lo siguiente. Cuando dicho objeto momentáneo específicamente caracterizado proyecta un aspecto, si lo hace con actividad, la posición de que el propio lapso de tiempo de este objeto específicamente caracterizado es un momento sin partes se arruina porque posee una actividad que implica partes. Es decir, si este objeto proyecta su aspecto con actividad, por la misma razón de que esta actividad implica partes, se sigue entonces que hay dos momentos en el propio lapso de tiempo de este objeto de un solo momento: su propio tiempo y el momento en el que proyecta su aspecto. Si

eso se acepta, la posición de un fenómeno específicamente caracterizado cuyo propio lapso de tiempo es momentáneo se arruina, entonces, ¿cómo proyectaría un aspecto? Además, si un objeto específicamente caracterizado proyectara su aspecto sin ninguna actividad formativa dentro de su propio lapso de tiempo, la objeción anterior de estas personas –que es contradictorio que algo permanente realice actividad en términos de un agente y aquello sobre lo que se actúa– también se aplica a ellos.

La respuesta real es la siguiente. Un aspecto se proyecta por el poder de la existencia de una causa que proyecta este aspecto. Sin embargo, en cuanto a una causa que proyecta un aspecto, puede existir de manera permanente o impermanente. El primer caso es la existencia última que realmente cumple la función de la existencia, mientras que el segundo es solo una existencia aparente ostensible. Se pueden usar razonamientos como "Algo permanente no proyecta un aspecto; si posee actividad, esto contradice el ser permanente", o "Si algo impermanente proyecta un aspecto, ¿cómo podría hacerlo si es algo que ya ha cesado una vez que ha surgido?." Esto significa que, en última instancia, la noción de que un aspecto sea proyectado por algo, ya sea permanente o impermanente, no puede resistir el análisis a través del razonamiento. Sin embargo, la manera en que la naturaleza permanente de los fenómenos proyecta aspectos y la manera en que los portadores impermanentes de esta naturaleza proyectan aspectos debe entenderse a través del principio de la originación dependiente profunda similar a una ilusión. Así es como debe entenderse esto de acuerdo con lo que se dice en el sistema Madhyamaka.

Además, no hay necesidad de entrar en pánico por la afirmación: "Es contradictorio que algo permanente realice actividad." Aunque es bien sabido en dialéctica que es contradictorio que exista actividad sin un agente, esto no es contradictorio si se analiza a través del razonamiento. Como en el ejemplo anterior del *Bodhicaryāvatāra*, alguien puede pensar: "Debo pacificar enfermedades como la lepra mediante la construcción de un pilar garuda." En virtud de este pensamiento, el pensador construye este pilar, y luego el constructor muere. Pero incluso después de que haya transcurrido mucho tiempo, este pilar todavía realiza la función de pacificar el veneno y etc. Del mismo modo, a través de la visión profunda y la conducta de los Bodisatvas aprendices en los diez bhūmis, logran el pilar que finalmente se vuelve claramente perceptible como el kāya genuino permanente del victorioso libre de oscurecimientos. Son los rūpakāyas del victorioso, que aproximadamente concuerdan con este pilar, los que promueven el bienestar de los seres sintientes en términos de la tríada de agente, objeto y acción, mientras que los continuos de los Bodisatvas que son los realizadores de estos kāyas del victorioso han llegado a su fin al pasar al nirvāṇa completo al final del continuo de los diez bhūmis. Sin embargo, en virtud del pilar que han logrado al permanecer permanentemente, la promoción del bienestar de los seres sintientes

también se realiza de manera permanente. Por lo tanto, se establece que ser permanente y actividad no son contradictorios.[364] Además, otros pueden decir: "Esta cita del *Bodhicaryāvatāra* representa una explicación acerca de que la actividad es permanente, pero su significado no es que algo permanente realiza actividad." Sin embargo, entonces simplemente se deduce que la actividad permanente (el sujeto) no realiza actividad porque es permanente. Se acepta la razón y se excluye la opción de decir "acepto" mediante la afirmación anterior.[365]

G) Entrenamiento en la igualdad del saṃsāra y el nirvāṇa[366]

Esto tiene cuatro partes:

1) La naturaleza del saṃsāra y el nirvāṇa
2) La manera en que son iguales
3) Las líneas limítrofes de cuándo se genera este entrenamiento
4) Eliminación de objeciones

1) Los sūtras dicen:

> Si la prajñāpāramitā aumenta al familiarizarse con ella durante el día, también aumenta al familiarizarse con ella durante los sueños. ¿Por qué? Porque estos no pueden conceptualizarse como sueños y día.[367]

Aquí, la palabra "sueño" se refiere al saṃsāra y "haber despertado" o "día" significa nirvāṇa. Así como los estados de sueño y vigilia se distinguen a través del sueño, la diferencia entre el saṃsāra y el nirvāṇa radica en si la ignorancia nos afecta o no. En cuanto al saṃsāra y al nirvāṇa que se enseñan aquí, los dos Vimuktisenas, Ratnākaraśanti y otros sostienen que son los factores antagónicos (concepciones) y la sabiduría no conceptual correctiva, respectivamente. Los sūtras afirman que el saṃsāra consiste en todo tipo de apariencias erróneas, mientras que el nirvāṇa es su naturaleza –la vacuidad:

> Esta es la apariencia errónea,
> tal como experimentar un sueño.
>
> Si despiertas del sueño de la ignorancia errónea,
> el saṃsāra es inobservable.
> Por lo tanto, la Budeidad significa
> no dar lugar a ninguna mente acerca de nada.

O, en este contexto, Ratnakirtī identifica el saṃsāra como las apariencias que tienen los aspectos de los tres reinos y el nirvāṇa, como la Budeidad perfecta.[368] El

saṃsāra aparece como si uno llegara a esta existencia en cualquiera de los tres reinos desde su última vida bajo el influjo del karma y luego pasara de esta vida a alguna otra existencia dentro de estos reinos. Nirvāṇa significa el estado incondicionado de estar libre de cualquier aspecto de los tres reinos –la existencia saṃsārica en la paz. En términos del significado definitivo, el saṃsāra no está establecido. No es algo permanente porque eso sería sin las funciones del saṃsāra. Tampoco es algo impermanente porque lo que es momentáneamente impermanente no es algo que pueda ciclar como el saṃsāra –es sin ir y venir. Se podría decir: "No hay saṃsāra en ningún fenómeno individual momentáneo e impermanente, pero sí existe el saṃsāra, que es un continuo impermanente." Sin embargo, puesto que no hay otro continuo que los momentos individuales, tampoco hay ningún saṃsāra que sea un continuo impermanente.

2) En cuanto a la manera en que saṃsāra y nirvāṇa son iguales, Dölpopa Sherab Gyaltsen explica:

> La igualdad de la existencia y la paz de permanecer en la realidad de la naturaleza de los fenómenos se enuncia en el *Mūlamadhyamakakārikā*:
>
> > Cualquiera que sea el límite del nirvāṇa,
> > ése es el límite del saṃsāra.
> > No hay la más mínima diferencia
> > entre estos dos, ni siquiera una sutil.[369]
>
> El límite que es el nirvāṇa y el verdadero límite del saṃsāra son ambos de un mismo sabor como la naturaleza de los fenómenos, la gran vacuidad natural y la [naturaleza] perfecta. Por lo tanto, son iguales. De acuerdo con esto, el Bhagavan dijo en el mantrayāna en las *Dos Partes [Hevajratantra]*:
>
> > Esta es la morada de los Budas,
> > los Bodisatvas y los sostenedores del vajra.
> >
> > Esto es lo que se llama "saṃsāra"
> > y nada más que esto es el nirvāṇa.
> > El nirvāṇa no se comprenderá como algo más
> > al abandonar el saṃsāra.[370]
>
> La morada en la que habitan todos los Budas es el Dharmadhātu, que se denomina "existencia última y saṃsāra" porque es el prajñā de todos los aspectos –el gran ser vacío. Su naturaleza es el gran nirvāṇa, pero no existe ningún nirvāṇa que sea el abandono de lo que aparece como los aspectos que consisten en las tres existencias. Esa existencia y esa paz son

> de un mismo sabor y, por lo tanto, iguales. Además, [las afirmaciones] de los [sūtras] madre, como "Las formas son puras y, por lo tanto, los resultados son puros", representan el mismo punto esencial que cuando se dice que todo tiene el mismo sabor único. Otras explicaciones (sobre la igualdad de saṃsāra y nirvāṇa) –lo aparente es igual a lo último, o el saṃsāra y el nirvāṇa son iguales en cuanto a que son vacíos en el sentido de extinción– están muy lejos de la intención del victorioso.

En mi opinión, al igual que la comprensión de que todos los fenómenos no están establecidos como entidades (similares a las apariencias de los sueños), el saṃsāra no está establecido como la entidad del saṃsāra y, por lo tanto, no se conceptualiza como saṃsāra. Tampoco se conceptualiza el nirvāṇa como nirvāṇa, ya que no está establecido como una entidad aparente. El saṃsāra y el nirvāṇa son iguales en virtud de ser parecidos o iguales en términos de la naturaleza propia de la no conceptualidad. La terminación "-dad" en "igualdad" se agrega para indicar su naturaleza cuando se habla de estos aspectos (lo que aparece como saṃsāra y nirvāṇa). O, desde otro punto de vista, desde la perspectiva de un sujeto inconfundible, aparece el objeto que es la vacuidad –la paz en todos los aspectos. Desde la perspectiva de un sujeto erróneo, aparece el objeto que es el saṃsāra, las apariencias erróneas. Ambos objetos son iguales en cuanto que aparecen en virtud de diferentes sujetos (como saṃsāra y nirvāṇa, respectivamente), pero no es que haya dos objetos diferentes. Por lo tanto, es seguro que este es el significado de la igualdad.

3) En cuanto a las líneas limítrofes de cuándo se genera este entrenamiento: uno cultiva el entrenamiento puro en la igualdad del saṃsāra y el nirvāṇa desde el nivel del calor del camino de la preparación en adelante, porque uno alcanzó la disposición equilibrada para el Dharma del no surgimiento. El verdadero entrenamiento en la igualdad aparece en un flujo mental en el octavo bhūmi. Según el *Vṛtti*, su forma totalmente completa existe únicamente al final del continuo de los diez bhūmis.

4) La eliminación de objeciones tiene cuatro partes:

a) El pasaje del sūtra sobre la consecuencia de que no haya acumulación de karma
La pregunta de Śāriputra: "Si se dice que todos los fenómenos son como sueños, no hay acumulación ni disminución de karma" se responde diciendo: "Si uno piensa en ello al despertar, habrá acumulación o disminución de este."[371] Esto se refiere a la siguiente duda: "De ello se deduce que no hay acumulación de karmas virtuosos o no virtuosos porque todos los fenómenos no son más que sueños." Esto se contrarresta con la respuesta de que la implicación es incierta: "No es el caso de que no se experimenten resultados si las acciones se acumulan en los sueños porque se explica que los resultados surgen si estas acciones se reviven en la mente de uno después del sueño."

b) El pasaje del sūtra sobre la consecuencia de que el Tathāgata necesita acumular karma
La pregunta: "¿Entonces, incluso el Tathāgata acumula karma al producir pensamientos en el momento del despertar?" se responde diciendo, "El Tathāgata está libre de pensamientos y concepciones." Esto se refiere al siguiente argumento: "De ello se deduce que incluso los tathāgatas pueden acumular karma porque reviven mentalmente las acciones más tarde." Esto se contrarresta diciendo que la propiedad del sujeto no se aplica: "En el Budabhūmi no hay cognición que reviva las acciones. Porque el equilibrio meditativo y el logro subsiguiente no están separados en este punto y estas mismas acciones no existen. La segunda razón se aplica porque las acciones no surgen sin objetos de enfoque. La razón se aplica porque los sūtras madre enseñan que los Budas no tienen ningún objeto de enfoque."

c) El pasaje del sūtra sobre la consecuencia de contradecir las escrituras
La pregunta: "Si el Bhagavān dice que todos los objetos de enfoque están vacíos, ¿por qué surgirían acciones con un objeto de enfoque?" se responde diciendo, "Uno necesita enfocarse en la falta misma de objetos de enfoque..." Esto se refiere a la siguiente inquietud.: "De ello se deduce que no es sostenible que el karma se acumule incluso en un flujo mental con objetos de enfoque porque el Bhagavān dijo que todos los karmas y los seres sintientes están vacíos." Si se examina esta afirmación, la respuesta es aceptarla. Pero según el consenso mundano común, la implicación es incierta: "Esta afirmación del Bhagavān se hizo en términos de aquellos que están libres de objetos de enfoque, pero no en términos de aquellos que albergan objetos de enfoque."

d) El pasaje del sūtra sobre la consecuencia de acumular karma en los sueños
La pregunta: "Si, en un sueño, los Bodisatvas mahasattvas practicaran la generosidad… ¿resultaría esto en una gran iluminación?" se responde diciendo: "Śāriputra, como el mahasattva Maitreya, quien ha experimentado esto cara a cara… está presente, pregúntale." Esto se refiere al siguiente reparo: "De ello se deduce que las acciones se acumulan incluso en los sueños porque hay objetos de enfoque en los sueños. El Bhagavan acepta la implicación, la propiedad del sujeto se establece a través de la percepción directa, y si se dice, 'Acepto' esto se elimina a través de la cognición válida." En última instancia, esto se acepta. Pero en términos de lo aparente, no hay implicación porque existe la acumulación de acciones en los sueños. Esto es lo que afirman Āryavimuktisena y Haribhadra,[372] pero Dölpopa argumenta lo siguiente:

> Aquí esta respuesta de que no hay implicación en términos de lo aparente ("La acumulación de acciones en los sueños existe") no es pura. El noble Mañjuśrī dice:

> El mérito [viene] de beneficiar a los seres sintientes,
> y el mal de dañar a los seres sintientes.
> Para aquellos sin beneficiar ni dañar,
> no hay acciones ni resultados.

Esto explica que las acciones sin ningún beneficio o daño para otros no producen resultados, lo que significa que no hay acciones en los sueños porque no hay entidades. En cuanto a que [una acción en el sueño] produzca un resultado, si se conceptualiza después de que uno se ha despertado, esto se refiere a que la mente del tiempo de vigilia es la que acumula la acción. Implícitamente, esto significa que uno no es capaz de acumular acciones en los sueños porque uno está bajo el dominio del sueño. Como se dice:

> La mente soñadora se ve afectada por el sueño.
> Por lo tanto, el resultado es diferente.

Esto explica que existe una diferencia entre las acciones durante el estado de vigilia y las acciones durante los sueños en el sentido de que producen o no producen resultados, respectivamente. Puesto que [Haribhadra] explica lo contrario de esto aquí, está equivocado.

H) El significado de "vencer a los māras"[373]

Esto tiene tres partes:

1) La naturaleza de los cuatro māras
2) Su número definido
3) Las lineas limítrofes para vencerlos

1) En general, el mero término "māra" se refiere a los obstáculos para alcanzar el estado permanente de la iluminación. (a) El māra de los skandhas se refiere a los cinco skandhas apropiadores. (b) El māra de las aflicciones consiste en las aflicciones que encadenan en el saṃsāra y las acciones kármicas motivadas por ellas. Aquí, uno necesita entender que las latencias de las aflicciones en los flujos mentales de los nobles Bodisatvas no se presentan como el māra de las aflicciones porque no son adecuadas como fuerzas motivadoras de los karmas que nos impulsan a la existencia saṃsārica ni como lo que revive los karmas motivados por ellos. (c) El māra de la muerte significa morir bajo el influjo de los karmas y aflicciones que nos encadenan en el saṃsāra. (d) El devaputramāra es aquello que crea los obstáculos para reunir las raíces de la virtud con el fin de ir más allá de los otros tres māras que acabamos de explicar. El *Saddharmasmṛtyupasthānakārikā* dice que el gobernante de los dioses que tiene poder sobre otras emanaciones y su

esposa disparan cinco tipos de flechas de flores a los seres del reino del deseo, a través de las cuales sus mentes se unen con los cinco tipos de placeres sensoriales. En cuanto a lo que se describe metafóricamente aquí como teniendo forma, en términos del significado definitivo lo que se simboliza con dichas flores se refiere a ciertos factores que habitan en los flujos mentales respectivas de estos seres –los tres factores que hacen que uno se desmaye, se entorpezca y se esfuerce por conseguir objetos deseables, así como la envidia y la avaricia. La malicia y el apego deseoso están simbolizados por el malvado māra y su esposa, respectivamente, tal como el māra que es el señor de la muerte está simbolizado por sus mensajeros (por ejemplo, en el *Bodhicaryāvatāra* II.42ab). Para explicar estas aflicciones que están simbolizadas por las cinco flechas y demás desde la perspectiva de sus auto-aislamientos, no son diferentes del māra de las aflicciones, pero son las funciones de estas aflicciones particulares las que se denominan "devaputramāra." El propósito de darles este nombre radica en indicar que solo existen en los niveles del reino del deseo, pero no en los dos reinos superiores. En general, las razones para etiquetar algo con el nombre "māra" son que crea obstáculos o impedimentos, bloquea algo, termina ciertas causas o hace que uno muera. Si uno desea una explicación detallada del término, necesita hacerlo siguiendo el significado del Sánscrito.[374]

2) En cuanto al número definido de cuatro māras, lo que muere se refiere a los cinco skandhas apropiadores: el māra de los skandhas. Aquello a través de lo cual estos mueren es el poder del karma y las aflicciones: el māra de las aflicciones. La naturaleza de morir es que la fuerza vital de uno llega a su fin de una manera incontrolable: el māra de la muerte. Lo que crea obstáculos para trascender la muerte es albergar el deseo de lo que es deseable: el devaputramāra. El *Vastusaṃgrahaṇī* explica que el māra del señor de la muerte, el devaputramāra, el māra de las aflicciones y el māra de los skandhas se presentan en términos de crear obstáculos para, en virtud de vivir durante mucho tiempo, lograr muchas características especiales temporales y así alcanzar los frutos finales de los nirvāṇas con y sin residuo.[375]

3) Según los Śrāvakas, las líneas limítrofes para vencer estos māras son las siguientes: Cuando se manifiesta el fruto inferior del estado de arhat con residuo, se vencen tres māras. Porque las aflicciones y sus semillas han sido abandonadas y devaputramāra también es vencido porque el estado de arhat es precedido por el fruto de uno que no retorna y, por lo tanto, se libera necesariamente del apego al reino del deseo. En cuanto al devaputramāra, que consiste en el apego manifiesto por lo deseable, también se puede abandonar a través de los caminos mundanos, pero el abandono del devaputramāra mediante su conversión en algo que no surge de nuevo solo ocurre en el momento de alcanzar el fruto de uno que no retorna. O aquellos que se acercan a los no retornan que previamente se han liberado del

apego también han vencido al devaputramāra. Algunos dicen: “El devaputramāra se vence en el camino de la visión Śrāvaka hacia adelante porque se alcanza la confianza de la certeza en las Tres Joyas.” La esencia de la explicación de que surge la realización clara de las Tres Joyas es que se dio con la intención de que la realización de uno en el camino de la visión sea indivisible a través de la actividad māra (como hacer que uno se desmaye). Sin embargo, solo a través de esto, uno no es capaz de renunciar al devaputramāra porque no lo libera del deseo por lo que es deseable. Algunos otros afirman: “Cuando se alcanza el nivel más alto del cuarto samādhi, uno va más allá del māra de la muerte porque uno es capaz de bendecir las formaciones de su vida.” Este parece ser un punto que debe examinarse. Una vez que se alcanza el nirvāṇa sin residuo, uno va más allá del māra manifiesto de los skandhas porque los skandhas que son las maduraciones kármicas impulsadas por el karma y las aflicciones han llegado a su fin. Aunque este es el caso, el māra de los skandhas ya está vencido desde el momento de alcanzar el nirvāṇa con residuo en adelante. Porque, en ese momento, a través del poder de los remedios, los skandhas apropiadores se han convertido en algo que no surge de nuevo en vidas posteriores.

De acuerdo con el Mahāyāna, incluso si uno no ha pasado por ninguno de los caminos inferiores anteriormente, los cuatro māras son vencidos desde el primer bhūmi en adelante porque la renuncia de los arhats Śrāvaka está completa. En ese punto, mientras los skandhas que fueron impulsados por el karma y las aflicciones anteriores no se dejan atrás, aunque se han convertido en algo a través de lo cual no surgen los sufrimientos posteriores de envejecimiento, enfermedad y muerte, no se enseña que uno está libre de los dos māras de los skandhas y la muerte que fueron impulsados por el karma y las aflicciones anteriores. Además, el devaputramāra se desvanece en el camino Mahāyāna de preparación porque se alcanza la clara realización de las Tres Joyas, y porque es posible que el camino ininterrumpido que renuncia a este māra surja en ese flujo mental. También se enseña: “El māra de los skandhas se desvanece a partir del octavo bhūmi de aquellos que no han pasado por ninguno de los caminos inferiores anteriormente porque se alcanza la capacidad de manifestar el vimuktikāya.” Sin embargo, esto parece difícil. En cuanto al “vimuktikāya”, en el Budakāya existen los dos aspectos de haber abandonado los oscurecimientos y de haber completado las cualidades. El *Uttaratantra* explica que, en términos del primero, el Budakāya es el vimuktikāya. En cuanto al indicador de la capacidad de manifestar este kāya a partir del octavo bhūmi, los Bodisatvas son capaces de descansar en equilibrio meditativo en la naturaleza de los fenómenos en todo momento a partir de este bhūmi. Por esta razón, debe explicarse que existe la capacidad de manifestar dicho kāya antes de que se haya completado la tríada de completitud, maduración y purificación. Sin embargo, si uno presenta el māra de los skandhas como algo que se abandona simplemente por ser capaz de manifestar el vimuktikāya, entonces esta capacidad de manifestar el vimuktikāya sería igualmente capaz de renunciar a

los oscurecimientos cognitivos. Además, si el māra de los skandhas no se abandona mientras no se alcance la capacidad de manifestar el vimuktikāya, se deduciría que el māra del skandha no se abandona simplemente por alcanzar el nirvāṇa sin residuo Śrāvaka, porque la capacidad de manifestar el vimuktikāya no se alcanza a través de eso. Además, según la posición anterior, uno tendría que afirmar que el "mara de los skandhas" es el māra que obstruye la manifestación del vimuktikāya. Pero en este caso, se deduciría que el vimuktikāya se manifiesta en el momento del nirvāṇa inferior sin residuo, porque el māra de los skandhas ha sido vencido.

Algunas otras personas dicen: "La derrota de los cuatro māras sin excepción ocurre simultáneamente con la Budeidad." Si se dice esto teniendo en mente las impregnaciones de las tendencias negativas de los cuatro māras, la línea divisoria para su abandono sería así. Sin embargo, equivale a un error muy absurdo si se identifican estos māras como sus respectivas impregnaciones de tendencias negativas. Sin embargo, otros dicen: "Los oscurecimientos aflictivos que son latencias representan el māra de las aflicciones, y los skandhas como los resultados que concuerdan con las causas que son estas latencias representan el māra de los skandhas." En términos de los caminos inferiores, esto no es contradictorio, pero en términos de los Bodisatvas nobles, estos dos no son adecuados como māras. Los oscurecimientos aflictivos de un Bodisatva que son latencias no se presentan como un māra –no obstruyen la iluminación perfecta porque son su causa en el sentido de que son de la naturaleza del conocimiento del camino. Puede ser que la línea divisoria de la renuncia al māra de los skandhas se identifique de la manera antes mencionada teniendo en cuenta la muerte y la transición inconcebibles, cuando un cuerpo es asumido bajo la influencia de las tendencias latentes de la ignorancia. El *Uttaratantra* de hecho enseña sobre esto usando el término "mara de la muerte", pero este no es el māra real de la muerte porque no es la muerte según se clasifica dentro de los cuatro māras. Si fuera el māra real de la muerte, entonces se seguiría que tanto el karma no contaminado como las tendencias latentes de la ignorancia son el māra de las aflicciones y que los skandhas de naturaleza mental, que surgen de estos dos, también son un māra. Entonces, ¿qué son? Se explica que el Budakāya es permanente, estable, pacífico e inmutable. Entre los aspectos inversos de estos cuatro, el aspecto inverso de la inmutabilidad se presenta como "el māra de la muerte", mientras que el kāya inmutable en sí se presenta como "el estado de la inmortalidad." Como dice el *Uttaratantra* II.66cd:

> Pues, en el logro de la paz inmortal,
> el māra de la muerte no se mueve.

Hay otra afirmación más que dice: "Bajo el árbol bodhi, el Bhagavan venció al devaputramāra al anochecer. Al amanecer, a través del samādhi similar al vajra,

venció al māra de las aflicciones sin excepción. En Vaiśālī, venció al māra de la muerte porque bendijo las formaciones de su vida durante tres meses. En Kusinagara, venció al māra de los skandhas porque manifestó el nirvāṇa sin residuo." En este caso, obviamente, el devaputramāra y el māra de las aflicciones fueron vencidos a través del camino del aprendizaje, mientras que los māras de los skandhas y la muerte fueron abandonados después de haberse convertido en un Buda.

En general, la manera de renunciar a los cuatro māras y la identificación de sus naturalezas es como se describe. Sin embargo, en el *Vivṛti* aquí ("A través de haber ido más allá de todos los fenómenos que son obstáculos…")[376] esto se presenta en términos de renunciar a las impregnaciones de las tendencias negativas. Porque este es el contexto de la explicación de la manera en que los māras son vencidos en el Budabhūmi.

5) El entrenamiento culminante

A) Las cuatro concepciones que deben abandonarse en el camino de la visión y sus remedios[377]

1) Explicación general

Las concepciones sobre lo aprehendido que son factores que los Bodisatvas deben abandonar a través de la visión se analizan en términos de (1) sus objetos; (2) su naturaleza; (3) su enseñanza como factores antagónicos del camino de la visión de los Bodisatvas; (4) su división; y (5) la razón para presentarlas como concepciones (erróneas). (1) Los objetos de estas concepciones son la Budeidad y el nirvāṇa Hīnayāna, que se toman como lo que se debe adoptar y rechazar, respectivamente. La forma de dedicarse a la gran iluminación y la forma de retirarse del extremo de la mera paz individual tienen la naturaleza de no referencialidad y referencialidad, respectivamente. (2) La naturaleza de estas concepciones sobre lo aprehendido es, por lo tanto, operar mediante la adopción de los Dharmas de los Bodisatvas (AA V.8-9) y el rechazo de los de los Śrāvakas y Pratyekabudas (AA V.10-12). (3) Uno puede pensar: "Los estados mentales que se centran en dichos Dharmas y, por lo tanto, los adoptan o rechazan, respectivamente, no son sostenibles como factores a los que los Bodisatvas deban renunciar. Porque se involucran en sus objetos de la manera correcta (adoptando los Dharmas del Mahāyāna y rechazando los del Hīnayāna)." Sin embargo, estos dos tipos de concepciones sobre lo aprehendido son factores que deben abandonarse a través de la visión, porque son concepciones imputacionales que se involucran en la naturaleza básica, que es el único objeto verdadero, de maneras equivocadas. De esta manera, estas concepciones son como aflicciones. (4) Por medio de sus objetos, las concepciones sobre lo aprehendido

en términos de compromiso y renuncia se dividen en nueve cada una. (5) La razón para presentarlas como concepciones equivocadas es que no hay entidades reales que sirvan como naturalezas de lo que aparece como referentes. Por lo tanto, en virtud de que estas concepciones no tienen ninguna relación con tales entidades, sino que operan a través de un completo error, aparecen de maneras que se desvían de la verdadera realidad. Por lo tanto, ambas concepciones de compromiso y retirada deben entenderse como teniendo la naturaleza de enfocarse en lo que no es el objeto último como realmente es.

Las concepciones sobre el aprehensor se tratan bajo los mismos cinco puntos. (1) Tienen dos tipos distintos de objetos, ya que se basan en las mentes de los seres ordinarios que aprehenden a las personas como sustancialmente existentes, mientras que las mentes de los seres nobles aprehenden a las personas como imputadamente existentes. (2) La naturaleza de tales estados mentales es ser concepciones de apego al aprehensor, ya que se aferran a sus objetos como siendo sustancial e imputadamente existentes, respectivamente. (3) Son factores antagónicos del camino de la visión porque obstruyen el surgimiento del entrenamiento culminante del camino de la visión. (4) Además, estas concepciones se dividen en nueve, cada una de ellas por vía de sus objetos. (5) Cuando se analizan mediante el razonamiento, los referentes aprehendidos –las entidades que sirven como objetos– de estas concepciones acerca del aprehensor no existen como si tuvieran alguna naturaleza de acuerdo con las formas en que son aprehendidos por estas concepciones. Por lo tanto, en realidad no son aprehendidos por ninguna de esas concepciones en absoluto. Por esta razón, estas concepciones sobre el aprehensor carecen de la naturaleza de aprehensores y, por lo tanto, la naturaleza básica se les aparece de maneras que son erróneas. En consecuencia, debe entenderse que su naturaleza no es la de realizar el objeto último tal como es –son engañosas.

En el AA, las líneas V.6ac enseñan qué personas poseen qué tipo de estas dos concepciones sobre el aprehensor, y los objetos que conciben de estas maneras se indican como “seres sintientes.” Lo que se enseña explícitamente aquí es que los seres sintientes son los objetos de las concepciones sobre la existencia sustancial con respecto a las personas. Lo que se enseña implícitamente es que los seres sintientes son los objetos de las concepciones sobre la existencia sustancial con respecto a los fenómenos –las bases que se imputan como personas. Además, las dos concepciones sobre el aprehensor en este contexto definitivamente se aplican a los seres ordinarios y a los seres nobles, respectivamente. Sobre el significado de esto, los primeros Tibetanos dicen: “Existen dos posibilidades de concepciones en términos de la doble aprehensión de la existencia sustancial e imputada de los objetos o en términos de la doble aprehensión de la existencia sustancial e imputada del sujeto (las concepciones). De entre estas, las dos concepciones sobre el aprehensor que se enseñan aquí son en términos de objetos porque este es el contexto de la explicación de las concepciones que son los factores a los que hay

que renunciar a través de la visión. De lo contrario, si dichas concepciones se explicaran en términos del sujeto, existiría el defecto de la consecuencia de que las concepciones de aprehender al sujeto como sustancialmente existente, que existen en los nobles y son factores a los que hay que renunciar a través de la familiarización, deben abandonarse aquí en el camino de la visión. Además, puesto que la aprehensión del sujeto (conceptos) como existente imputado también existe en los seres ordinarios, se seguiría que esto también debe ser abandonado aquí." Estas dos consecuencias simplemente no están relacionadas con el asunto en cuestión e incluso son refutadas como las tesis de los oponentes en el *Vṛtti* de Āryavimuktisena y el *Ālokā* de Haribhadra,[378] que cita los respectivos pasajes del *Vṛtti*. En resumen, desde una perspectiva meramente general, explican que las concepciones de los seres ordinarios sobre la aprehensión de la existencia imputada, como pensar, "Todos los fenómenos no tienen identidad", son compromisos mentales en términos de aspiración. Pero aquí, la cuestión de tener o carecer de concepciones de la aprehensión de la existencia imputada se refiere a que los seres ordinarios carecen de esas concepciones de la aprehensión de la existencia imputada que son compromisos mentales en términos de la verdadera realidad. Por lo tanto, solo los nobles tienen las concepciones de la aprehensión de la existencia imputada que se enseñan aquí. En cuanto a las concepciones de la aprehensión de la existencia sustancial, cuando los nobles hacen ciertas afirmaciones que pueden sugerir que ellos también tienen tales concepciones, sólo las hacen en términos de meras convenciones mundanas, pero no en virtud de tener realmente tales concepciones.

Algunas personas pueden pensar: "Por lo tanto, esta afirmación de Āryavimuktisena y Haribhadra de que los seres ordinarios carecen de concepciones de la aprehensión de la existencia imputada y que los nobles carecen de concepciones de la aprehensión de la existencia sustancial se hace en términos de concepciones sobre los objetos. Pero no es una enseñanza sobre las concepciones sobre la existencia sustancial e imputada en términos de concepciones sobre el sujeto que se apliquen definitivamente a los seres ordinarios y a los nobles, respectivamente." Este no es el caso. Porque, en general, la presentación de concepciones sobre lo aprehendido (el objeto) se explica dentro del contexto de estas concepciones sobre lo aprehendido en sí y no como afirman las personas antes mencionadas. Aquí, sin embargo, tratamos de la explicación de las concepciones sobre el aprehensor (el sujeto). Por lo tanto, en este contexto, Āryavimuktisena y Haribhadra no descartaron el tema en cuestión, que consiste en las concepciones acerca del aprehensor (el sujeto). Además, la cuestión de si las personas autorizadas, en este contexto, han dado o no presentaciones de una división en las cuatro concepciones acerca del aprehensor a modo de distinción entre objeto y sujeto es difícil de analizar. Además, incluso si se dieran tales presentaciones, desde un mero punto de vista general uno podría presentar lo siguiente. Desde la perspectiva tanto del sujeto como del objeto, tanto los seres

ordinarios como los nobles definitivamente poseen las dos concepciones acerca de la existencia sustancial e imputada en sus respectivas formas.

En este contexto, aprehender la existencia sustancial se refiere a las concepciones que se centran en las mentes primarias y los factores mentales de una persona y se aferran a ellos como si fueran sustancialmente existentes. En cuanto a las concepciones de la aprehensión de la existencia imputada, aunque dichas mentes y factores mentales no se consideran existentes como sustancias burdas, una persona se imputa a estos aspectos puros de las mentes y factores mentales y se concibe como existente solo en esa medida. Entre estas últimas concepciones, hay dos tipos: las concepciones sobre el aprehensor que aprehenden, de manera imputativa, las bases para imputar a una persona como fenómeno y las concepciones sobre el aprehensor que aprehenden, de manera imputativa, lo que se imputa como persona.

El resultado de esta explicación es que la afirmación de que las dos concepciones sobre el aprehensor se aplican aquí definitivamente a los seres ordinarios y a los nobles, respectivamente, solo se hace en términos de los factores a los que se debe renunciar mediante la visión porque esta afirmación se hace en términos del contexto de explicar estos mismos factores. Se hace con el fin de realizar la falta de identidad de la persona, porque se hace principalmente en términos de solo renunciar a las concepciones de aprehender a una persona como existente sustancial o imputablemente. Los nobles no tienen ninguna concepción de aprehender a una persona como sustancialmente existente porque comprenden directamente la falta de cualquier identidad sustancial de una persona. Uno puede pensar: “Pero entonces la aprehensión de la existencia sustancial que se enseña aquí no sería un oscurecimiento cognitivo que es un factor al que se debe renunciar únicamente a través del camino Mahāyāna de la visión. Porque los nobles Śrāvaka también lo han renunciado, ya que comprenden la falta de identidad de la persona.” La mera renuncia de los nobles Śrāvaka a las concepciones de aprehender a una persona como sustancialmente existente se refiere a que no aprehenden a la persona que es la mera colección de los cinco skandhas como sustancialmente existente. Por lo tanto, no es desde esta perspectiva que dichas concepciones aquí se presentan como oscurecimientos cognitivos que son factores que deben abandonarse a través del camino Mahāyāna de ver únicamente. Más bien, la diferencia es que son las concepciones de aprehender cada uno de los cinco skandhas como sustancialmente existentes las que se abandonan aquí en este contexto de los factores a los que hay que renunciar a través de la visión. Por lo tanto, esta es la razón de presentar aquí las aprehensiones de personas como sustancialmente existentes como oscurecimientos cognitivos que son factores a los que hay que renunciar a través de la visión. Por ejemplo, al explicar explícitamente que algo como aprehender a una persona como independiente y única, etc., representa una aprehensión de existencia sustancial y un oscurecimiento aflictivo, implícitamente se enseña la aprehensión de existencia sustancial que es un

oscurecimiento cognitivo. Tal vez te preguntes cuál es el propósito de tal enseñanza. Se da porque tanto la identidad de la persona de aprehender los cinco skandhas como "yo" y la identidad de los fenómenos imputada de aprehender los skandhas como realmente existentes aquí se abandonan simultáneamente en este contexto del Mahāyāna.

En cuanto a las concepciones de la aprehensión de la existencia imputada que se discuten en este contexto, no existen en los seres ordinarios porque no han realizado la falta de identidad de la persona. Estas concepciones tampoco existen en los nobles Mahāyāna. Porque ellos no tienen ninguna concepción de la aprehensión de la existencia real que permita imputar una persona a los skandhas, ya que alcanzaron el camino Mahāyāna de la visión. Por lo tanto, las concepciones de la aprehensión de la existencia imputada existen solo en los nobles Śrāvaka y Pratyekabuda porque ellos realizaron la falta de identidad de la persona, pero no renunciaron a la aprehensión de la existencia real que permite imputar una persona a los skandhas. Además, las concepciones de la aprehensión de la existencia imputada que son ocupaciones mentales en la verdadera realidad con respecto a los fenómenos no existen en una forma manifiesta ni en los seres ordinarios ni en los nobles. Que no existan en los seres ordinarios es fácil de entender. El hecho de que tampoco existan en los nobles Śrāvaka y Pratyekabuda se debe a que no han realizado directamente la no identidad de los fenómenos. Además, las concepciones de aprehender la existencia imputada que son ocupaciones mentales en la verdadera realidad con respecto a las personas tampoco existen en estos nobles. Del mismo modo, en los nobles Mahāyāna, las concepciones manifiestas de aprehender la existencia imputada que son ocupaciones mentales en la verdadera realidad con respecto a los fenómenos tampoco existen porque alcanzaron el camino Mahāyāna de la visión. Además, las concepciones de aprehender los fenómenos como sustancial o realmente existentes que son factores a los que se debe renunciar mediante el camino Mahāyāna de la visión también existen en los nobles Śrāvaka y Pratyekabuda porque aún poseen la aprehensión de que las bases de la imputación de una persona –los skandhas– son realmente existentes. "Pero, ¿acaso los paṇḍitas de la antigüedad no explicaron que los nobles Śrāvaka y Pratyekabuda han renunciado a la aprehensión de las personas como sustancias reales? Con esta explicación, ¿no habrían renunciado entonces a la aprehensión de una existencia real de los fenómenos que permite imputar una persona a los skandhas?." Este no es el caso. Porque aunque han dejado de aprehender a las personas como sustancialmente reales, no han dejado de aprehender como sustancialmente reales los fenómenos que son las bases de la imputación de personas. Esto es tal como en el caso de los Vaibhāṣikas que se dan cuenta de que un fenómeno burdo (tal como un jarrón) no tiene existencia sustancial, pero no se dan cuenta de que las partículas individuales de este jarrón tampoco tienen existencia sustancial. Para dar otro ejemplo, Āryadeva explica que los Pratyekabudas se dan cuenta de que las formas y los sonidos no existen

realmente, pero no se dan cuenta de que las formas y los sonidos no tienen identidad. Además, todas las enseñanzas de que los nobles Mahāyāna no tienen ninguna aprehensión manifiesta de la existencia real y la existencia sustancial se dan con la intención de que estos nobles hayan alcanzado el camino de la visión en el que se ve directamente la falta de identidad de los fenómenos.

En resumen, las concepciones que se enseñan aquí –las de aprehender a los seres sintientes como sustancialmente existentes y las de aprehender a las personas como imputablemente existentes se refieren a identidades de la persona y la identidades de los fenómenos, respectivamente. Por lo tanto, algunos dicen: "Es obvio que no se aplica en este contexto presentar todas las concepciones que se enseñan aquí como oscurecimientos cognitivos. El *Prajñāpāramitāpiṇḍār-thapradīpa* de Atiśa dice:

> Los oscurecimientos aflictivos y oscurecimientos cognitivos,
> y algunos afirman que son ambas.[379]

Por lo tanto, dice que las concepciones de aprehender la existencia sustancial se presentan como oscurecimientos aflictivos y las concepciones de aprehender la existencia imputada como oscurecimientos cognitivos. O cada una de ellas contiene ambas porciones de oscurecimientos. El vajra del razonamiento, Chaba Chökyi Sengé, acepta las concepciones de aprehender la existencia imputada como factores que se deben abandonar a través de la visión y luego afirma que existen en los nobles. Esto es lo mismo que decir: "Mi madre es una mujer estéril." Lo anterior se dice en términos de los factores que se deben abandonar a través del camino Mahāyāna de la visión, pero aquí no hay ninguna contradicción. Las excelentes explicaciones de Dagdéwa Sengé Gyaltsen[380] dicen que esto no es contradictorio porque las concepciones de aprehender la existencia imputada que existen en los nobles Śrāvaka se explican como factores que se deben abandonar a través del camino Mahāyāna de la visión.

2) Análisis de algunos puntos difíciles

En general, todas las presentaciones de concepciones que se explican en el AA y sus comentarios son divisiones en términos de las concepciones que aprehenden combinando términos y sus referentes y las concepciones en este contexto aquí también se refieren a este tipo. Estas concepciones no se identifican desde la perspectiva de sus elementos aflictivos, sino principalmente desde la perspectiva de sus elementos no aflictivos. Se clasifican como concepciones dobles acerca del aprehensor y concepciones acerca de lo aprehendido. Porque los objetos de todas las concepciones son definidos como estos dos –aprehensor y aprehendido– y, por lo tanto, las concepciones conciben a estos dos. Las concepciones cuyos objetos son lo aprehendido se explican desde la perspectiva de las concepciones que aprehenden lo aprehendido como fenómenos y las concepciones cuyos objetos son los aprehensores se explican desde la perspectiva de las concepciones que

aprehenden a estos aprehensores como personas. Entre los primeros, los fenómenos como los objetos aprehendidos no se identifican desde la perspectiva de la clase de fenómenos afligidos, sino desde la perspectiva de la clase de fenómenos purificados, que son dobles: los del Mahāyāna y los del Hīnayāna. De estos dos soportes objetivos se derivan las dos concepciones sobre lo aprehendido en términos de compromiso y abandono, respectivamente. En cuanto a las concepciones cuyos objetos son los aprehensores, se pueden dividir en dos en términos de fenómenos afligidos y purificados, y hay concepciones que aprehenden de esta manera. Aquí, sin embargo, no se dividen de esta manera, sino que las concepciones sobre el aprehensor se clasifican en dos a modo de división en términos de personas y de los fenómenos que son las bases de las personas imputables.

Así, la presentación de los términos convencionales de las cuatro concepciones –las dos concepciones sobre lo aprehendido en términos de compromiso y abandono, y las dos concepciones sobre el aprehensor en términos de aprehender personas e individuos como existentes sustancial e imputablemente, respectivamente– se hace en términos de los factores a los que se debe renunciar a través de la visión. Sin embargo, estos términos convencionales no se utilizan para las concepciones que son los factores a los que se debe renunciar a través de la familiarización. En efecto, en este último contexto, el compromiso y abandono, como en el contexto del camino de la visión a través de la división de los objetos de las concepciones acerca de lo aprehendido en los del Mahāyāna y los del Hīnayāna, no aparecen claramente en los sūtras. Asimismo, la diferencia entre los términos convencionales de los dos tipos de concepciones acerca del aprehensor en el contexto del camino de la familiarización se explica como basada en las personas que imputan los nobles y las causas de tales imputaciones, respectivamente, pero no a través del término convencional “existencia sustancial.” Tampoco es adecuado explicarlos de esa manera. Porque si el primer tipo de concepciones acerca del aprehensor que son factores a los que se debe renunciar a través de la familiarización se explicara como una aprehensión de la existencia sustancial, sería una aprehensión de la existencia real. Sin embargo, si se explica de esa manera, se deduciría que no existe un primer tipo de concepciones acerca del aprehensor que sean factores a los que se debe renunciar mediante la familiarización, porque las concepciones que aprehenden a las personas como sustancialmente existentes ya se han convertido en algo que no surge de nuevo a partir del camino Mahāyāna de ver en adelante, al igual que las concepciones de aprehender cualquier identidad de la persona. Puede que te preguntes: “Entonces, ¿cuáles son los términos convencionales que se aplican a las cuatro concepciones que son factores a los que se debe renunciar mediante la familiarización?.” Āryavimuktisena y Haribhadra aplican los términos convencionales de las dos concepciones acerca de lo aprehendido que se basan en (a) meras entidades y (b) fenómenos purificados, respectivamente, y las dos concepciones acerca del aprehensor que se aferran a (a) las

personas como meras imputaciones y a (b) las causas para imputar a dichas personas como igualmente meras imputaciones. Las diferencias en términos de los límites para la aplicación de estos términos convencionales están implícitas en esto.

Además, en general, todas las muchas concepciones que existen se pueden dividir en dos: estados mentales de apego a la existencia real y estados mentales de apego a la falta de existencia real. Las concepciones de apego a la existencia real son a su vez dobles: imputacional e innata. Las primeras son exclusivamente factores a los que hay que renunciar a través de la visión y las últimas son exclusivamente factores a los que hay que renunciar a través de la familiarización. En las concepciones de apego a la falta de existencia real, no hay ningún elemento imputacional porque éste no existe sin ser imputado a través de sistemas filosóficos. Sin embargo, tampoco se justifica la insistencia absoluta en que, por esta razón, las concepciones que son factores a los que hay que renunciar a través de la familiarización son necesariamente innatas, como lo ilustra el estado mental imputacional de apego a las características con respecto a la vacuidad, que existe en los flujos mentales de los Bodisatvas en el camino de la familiarización. Quizás te preguntes: "Entonces, ¿es definitivo que los casos de apego innato a la existencia real son exclusivamente factores que deben abandonarse mediante la familiarización? Y si eso es definitivo, ¿ocurren en los flujos mentales de los nobles Mahāyāna?" Los casos de apego innato a la existencia real son exclusivamente factores que deben abandonarse mediante la familiarización y no ocurren en los flujos mentales de los nobles Mahāyāna porque estos han comprendido directamente que todos los fenómenos carecen de existencia real. "Pero entonces se deduce que el apego innato a la existencia real representa un factor que debe abandonarse mediante la visión." Esto no se sigue porque convertir el apego innato a la existencia real en algo que ya no surge depende exclusivamente del camino de la familiarización. Por lo tanto, aunque dicho apego no se ha abandonado en el camino de la visión, no se vuelve manifiesto en el camino de la familiarización. Esto es exactamente como en el caso de las concepciones de aprehender la existencia imputada que son ocupaciones mentales en la verdadera realidad con respecto a los fenómenos –no se han convertido en algo que ya no surge en el camino de la visión, pero no se vuelven manifiestas en el camino de la familiarización.[381]

Además, esta explicación de que las concepciones acerca de la existencia sustancial existen en los seres ordinarios y que las concepciones acerca de la existencia imputada existen en los nobles es una explicación de que estas deben existir en el flujo mental de un único soporte psicofísico de una manera progresiva en términos de que este soporte representa a un ser ordinario Mahāyāna o a un noble, respectivamente. Se puede decir: "Pero, ¿no se explica que las concepciones de aprehender la existencia imputada que se enseñan aquí existen en los flujos mentales de los Nobles?" ¿Los nobles Śrāvaka? En el *Śuddhamatī* de Ratnākaraśānti se explica:

> La segunda concepción acerca del aprehensor, que se basa en que los seres sintientes existen de manera imputativa, es la de los nobles porque los Śrāvakas y Pratyekabudas no la han abandonado.[382]

Él, en efecto, la explica de esta manera, pero hacerlo se refiere a las concepciones de aprehender la existencia imputada que existe en los flujos mentales de los nobles Śrāvakas y Pratyekabudas que están cerca de surgir en los flujos mentales de los nobles Mahāyāna. Por lo tanto, es para convertir estas concepciones en algo que ya no surge que él explica la presentación de los factores que se deben abandonar y sus remedios en términos de las concepciones de aprehender la existencia imputada aquí. Así, los flujos mentales de los arhats Śrāvaka están dotados de la capacidad de aprehender los fenómenos como sustancialmente reales y de las concepciones de la aprehensión de la existencia imputada, que son ocupaciones mentales en la verdadera realidad con respecto a las personas. Cuando entran en el camino Mahāyāna de la visión, deben renunciar a dichas concepciones acerca de la existencia sustancial e imputada (que son factores a los que hay que renunciar) mediante los remedios que se enseñan en esta sección. Porque estas concepciones deben abandonarse y el AA y sus comentarios no enseñan ningún otro remedio que no sean estos que sirvan para renunciar a dichas concepciones.

El resultado de esta explicación es que las concepciones acerca de la existencia sustancial se presentan como presentes solo en los soportes psicofísicos de los seres ordinarios Mahāyāna, porque no están sustentadas por los flujos mentales de los nobles Mahāyāna. Los nobles Mahāyāna han comprendido directamente la falta de existencia real y, por lo tanto, es absolutamente imposible que se presente en ellos alguna aprehensión manifiesta de la existencia real. En cuanto a las concepciones de aprehender la existencia imputada, se las presenta como sustentadas únicamente por los flujos mentales de los nobles Mahāyāna, porque esas concepciones se sustentan en términos de las ocupaciones mentales de la verdadera realidad. En consecuencia, es contradictorio que se sustenten en los flujos mentales de los seres ordinarios Mahāyāna. Puede que pienses: “No es razonable que las concepciones de aprehender la existencia imputada, que son ocupaciones mentales en la verdadera realidad y representan factores a los que hay que renunciar mediante la visión, existan en los nobles Mahāyāna porque ya han sido renunciadas desde el logro del camino Mahāyāna de la visión en adelante.” No hay ningún defecto. En los flujos mentales de los nobles Mahāyāna, las concepciones de aprehender la existencia imputada se han convertido en algo que ya no surge y, por lo tanto, es imposible que surjan en los flujos mentales de estos nobles. Sin embargo, bajo la suposición hipotética de que tal surgimiento sea posible en absoluto, es necesariamente un surgimiento solo en los flujos mentales de las personas nobles porque tal concepción de aprehender la existencia imputada debe ser una concepción inducida por el prajñā de realizar directamente la falta de

existencia real. Así pues, es definitivo que, cuando surgen concepciones de aprehender la existencia imputada, surgen en los soportes psicofísicos de los nobles, pero no en los soportes de los seres ordinarios.

3) Los remedios de las cuatro concepciones

Los remedios que eliminan estas concepciones sólo se enseñan implícitamente en el AA. Según AA I.14d ("cuatro tipos de remedio"), así como el *Ālokā* y el *Vivṛti* en V.7-16, estos cuatro conjuntos de nueve concepciones corresponden a cuatro conjuntos de nueve remedios. Como el camino de la visión se divide en la preparación y la parte real, la etapa preparatoria no aparece explícitamente en el AA. Sin embargo, tanto el *Marmakaumudī* de Abhayākaragupta como el autor del *Abhidharmakośatika*[383] se refieren a la sabiduría del grado grande del dharma mundano supremo como la etapa preparatoria en este contexto. Puede que pienses: "De ello se deduce que la etapa preparatoria del camino de la visión no es un remedio para los factores que se deben abandonar a través de la visión, porque es el remedio para los factores que se deben abandonar a través del Dharma Supremo del camino de la preparación." No existe tal defecto –ser el remedio para los factores que se deben abandonar a través de la visión se presenta como tal desde la perspectiva de ser el remedio para las semillas que se deben abandonar a través de la visión, mientras que la preparación se presenta en términos de simplemente renunciar a las formas manifiestas de los factores que se deben abandonar a través de la visión. El remedio para los factores que se deben abandonar a través de la visión que tiene la naturaleza de tal preparación aparece en el momento del Dharma Supremo del camino de la preparación. Puesto que elimina los factores manifiestos que obstruyen el surgimiento directo de la sabiduría del camino de la visión, esto excluye dicha etapa preparatoria del camino de la visión de no estar incluida en el camino de la visión.

La explicación de cómo las cuatro concepciones se abandonan gradualmente a través de los cuatro niveles del camino de la preparación se hace referencia a la terminología convencional de que "se abandonan de la manera de suprimir las cuatro formas manifiestas de estas concepciones." En particular, cuando ha surgido el grado menor del Dharma Supremo, las cuatro concepciones en su forma manifiesta son dominadas, lo que significa que se convierten en una forma que aún retiene cierta potencia. En el momento del surgimiento del medio del Dharma Supremo, las dos primeras concepciones que retienen cierta potencia están en proceso de ser canceladas al ser abandonadas gradualmente. Cuando surge el grado grande del Dharma Supremo, las dos primeras concepciones que retienen cierta potencia han cesado, mientras que las dos últimas concepciones que retienen cierta potencia están en proceso de ser canceladas al ser abandonadas gradualmente. Una vez que surge la sabiduría del verdadero camino de la visión –el camino

ininterrumpido– las dos últimas concepciones que conservan cierta potencia cesan, lo que sucede simultáneamente con el abandono real de las semillas de las cuatro concepciones. Esta es una buena explicación que nunca antes había aparecido con claridad.

B) La iluminación[384]

En general, el Mahāyāna y el Hīnayāna coinciden en afirmar que la naturaleza de la iluminación es la sabiduría de saber que las manchas que deben eliminarse han terminado y no surgen nuevamente (la realidad de la cesación). Sin embargo, la parte en la que no están de acuerdo es la siguiente. Los Śrāvakas explican que "gran iluminación" se refiere a el prajñā que comprende la falta de un yo personal habiendo terminado con las manchas de la ignorancia –que son lo opuesto a este prajñā, el sujeto de este yo, no vacías de naturaleza propia y previamente existentes– y las ha convertido en algo que ya no surge más después. Los seguidores del Mahāyāna dicen que, mediante el poder de haberse familiarizado con el prajñā de comprender que las manchas están vacías de una naturaleza propia, estas manchas se convierten en algo que ya no surge ni siquiera en el nivel de la apariencia, lo que se llama "comprender que no surgen." Por esta razón, la comprensión de que estas mismas manchas no tienen fin se llama "gran iluminación." La manera de establecer esta gran iluminación a través de las escrituras y el razonamiento se enseña a continuación.

En cuanto al significado de que no hay fenómenos excepto el Dharmadhātu (tal como se presenta en las escrituras),[385] los Falsos Aspectarianos que proponen la vacuidad de lo otro explican que el Dharmadhātu debe existir necesariamente como no vacío de su propia naturaleza. Porque es la realidad última, y los puntos de referencia de aprehensor y aprehendido, en virtud de ser un error, están vacíos de una naturaleza propia y, por lo tanto, no existen. Debido a esta explicación, lo que existe es únicamente la sabiduría no dual, porque se explica que nunca permanece de ninguna manera que sea opuesta a su propia naturaleza básica verdadera. Los Niḥsvabhāvavādins que proponen la vacuidad del yo dicen que todos los fenómenos que son meras apariencias deben tener una originación dependiente. Todo lo que se origina de manera dependiente no debe estar establecido por una naturaleza propia, y todo lo que no está establecido por una naturaleza propia está necesariamente libre de los extremos de los puntos de referencia. Esta libertad de los puntos de referencia es el Dharmatādhātu de los nobles. Debe entenderse que no hay fenómenos (como las manchas adventicias) en ningún sentido que sean distintos del dhātu que consiste en liberarse de todo apego a los extremos (como los Yogācāras que dicen que este dhātu debe existir, etc.). Si se entiende esto, significa que, precisamente porque las manchas que oscurecen no existen, estas manchas son adecuadas para ser abandonadas. Pero si las manchas

que oscurecen realmente existieran, no sería apropiado abandonarlas. Por lo tanto, se establece que la existencia de manchas y su abandono son contradictorios.

Explicado de esta manera, la iluminación en términos del objeto es pureza natural y la iluminación en términos del sujeto es la sabiduría de estar puro de lo que es adventicio. En cuanto a la primera de estas dos, dado que todos los fenómenos (como las manchas) son naturalmente puros, la terminación de las manchas, su no aparición de nuevo, etc. son meros nombres; son equivalentes al nirvāṇa natural porque nunca existieron en primer lugar. La segunda se refiere a la naturaleza de la realización en el nivel convencional –la sabiduría que ha eliminado las manchas adventicias mediante la realización directa de la iluminación, siendo su propia naturaleza nada más que el nirvāṇa no permanente. Como dice *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XXI.58ab, esta iluminación puede dividirse en los tres kāyas:

> A través de los tres kāyas alcanzaste
> la gran iluminación en todos los aspectos.

Aquí, no hay desacuerdo en que el svābhāvikakāya es la gran iluminación. En cuanto al sāmbhogikakāya y al nairmāṇikakāya, en términos de su forma real de ser, no hay disputa en cuanto a si representan o no la iluminación, ya que las características definitorias de la iluminación están completas en ellos. Sin embargo, en términos de la forma en que aparecen estos dos kāyas, no son adecuados como iluminación real, ya que su forma de aparecer es algo que está contenido en los flujos mentales de los seres sintientes. Sin embargo, a pesar de que este sea el caso, dentro de su propio ámbito de presunción, aquellos que deben ser guiados presumen que estos dos kāyas en su forma De aparecer son la gran iluminación, tal como presumen que un reflejo de Indra es el Indra real.

En cuanto a los dos tipos inferiores de iluminación de Śrāvakas y Pratyekabudas, la iluminación de los primeros en términos del objeto es como sigue. En virtud del yo, que se imputa a través de las concepciones de aferrarse a la persona como un yo, no existente por naturaleza, el dhātu de la conciencia es naturalmente puro de un yo personal. La iluminación en términos del sujeto es la sabiduría de estar liberado de las aflicciones adventicias y comprender directamente que el dhātu de la conciencia es puro de dicho yo personal. En cuanto a la iluminación de los Pratyekabudas, en términos del objeto, es el mero dhātu de la cognición vacío de aprehensor y aprehendido siendo diferentes. En cuanto al sujeto, es la sabiduría que, al haber realizado directamente este dhātu de la cognición, se libera de los oscurecimientos cognitivos que son las concepciones acerca de lo aprehendido.

C) Los cinco grandes razonamientos[386]

1) El razonamiento de la libertad de la unidad y la multiplicidad

a) Formulación de la razón
Puede que te preguntes cómo se da cuenta de que las manchas adventicias, que consisten en aprehensor y aprehendido, carecen de existencia real. El *Pramāṇavārttika* III.360 dice:

> Una vez que las entidades (de aprehensor y aprehendido] son analizadas
> por esto,
> en la verdadera realidad, su naturaleza no existe,
> porque no tienen una naturaleza
> de unidad o multiplicidad.

En consecuencia, si se analizan las manchas adventicias, no existen como entidades reales porque están libres de ser una unidad y multiplicidad reales.

b) Prueba de la propiedad del sujeto
En cuanto a la primera parte de la razón (no habiendo unidad real), algunos dicen que los fenómenos existen como unidades aduciendo razones en términos de fenómenos burdos, continuos o partículas y momentos diminutos. Por ejemplo, los no Budistas dicen que los fenómenos burdos son reales como unidades sin partes. Pero no son reales de esta manera porque los fenómenos burdos tienen muchas partes, como movimiento versus inmóvil, cubierto versus descubierto, y cambio de color versus no cambio de color. El *Pramāṇavārttika* I.84–86a dice:

> Si una mano y demás se mueven, entonces todo el [cuerpo]
> se movería; debido a esto y porque
> las acciones contradictorias no son adecuadas en lo que es único,
> se establece lo contrario –que [el cuerpo tiene] diferentes [partes].
>
> Si una [parte] está cubierta, entonces todo
> estaría cubierto, o si está descubierto,
> [todo] se vería. Si una [parte] está coloreada,[387]
> [todo] estaría coloreado, o se reconocería como incoloro.
>
> Por lo tanto, una colección no existe como una unidad.

Los Śrāvakas, como los Vaibhāṣikas, dicen: “Puesto que los fenómenos en los tres tiempos están sustancialmente establecidos, son reales como continuos únicos sin partes.” No lo son porque durante eones, años, meses, días, momentos, etc., es

necesariamente el caso de que los respectivos primeros se establezcan a través de la acumulación de muchos de los respectivos últimos. Pero en sí mismos, los continuos y demás no son más que imputaciones designacionales, como dice el *Bodhicaryāvatāra* VIII.101ab de Sāntideva:

> Lo que se llama "continuo" y "colección"
> son engañosos, tal como un rosario, un ejército, etc.

Los Sautrāntikas dicen: "Las partículas diminutas son reales como unidades únicas sin partes." No lo son –cuando se forman objetos más grandes a partir de tales partículas, otras partículas deben unirse a una partícula intermedia, ya sea por medio de que tenga seis lados (delante, atrás, izquierda, derecha, arriba y abajo) o por medio de que tenga un solo lado. En el primer caso, la tesis de que esta partícula no tiene partes se arruina, ya que tiene seis partes. En el segundo caso, sería imposible que se formaran objetos más grandes porque no se puede formar nada más que el espacio que ocupa una sola partícula de ese tipo. Como dice el segundo omnisciente, Vasubandhu, en el verso 12 de su *Vimśatikākārikā*:

> En virtud de seis unidas,
> la partícula diminuta tendría seis partes.
> Si las seis ocuparan una sola ubicación,
> su conglomeración sería solo una [única] partícula.

Los Viñaptivādins dicen: "La conciencia es real como unidades individuales momentáneas." No lo es porque tenga muchas fracciones en términos de tiempo. La cuestión aquí es si el encuentro de una entidad momentánea con el momento anterior cuando surge, su propia permanencia y su encuentro con el momento siguiente cuando cesa son uno o diferentes. En el primer caso, estos tres no existen como lo que produce y lo que se produce (causa y resultado) porque son lo mismo en el tiempo. En el segundo caso, la tesis de que la conciencia es real como una sola unidad se arruina. *Ratnāvali* I.69 dice:

> Así como [examinar] si un momento tiene un final,
> examina su comienzo y su medio.
> Puesto que tiene la naturaleza de tres momentos,
> el mundo no permanece por un momento.

Además, todas las entidades (como las manchas adventicias) tienen las propiedades de estar condicionadas y ser engañosas, y lo que es engañoso es necesariamente engañoso. *Mūlamadhyamakakārikā* XXV.5 y XIII.1cd dice:

Si el nirvāṇa fuera una entidad,
el nirvāṇa estaría condicionado.
No existe ninguna entidad no condicionada
en ningún lugar.

Todas las formaciones son fenómenos engañosos–
por lo tanto, son engañosas.

En cuanto a la segunda parte de la razón en el razonamiento de la libertad respecto de la unidad y la multiplicidad, si no hay unidad real, tampoco hay multiplicidad porque la multiplicidad depende de la acumulación de unidades.

c) Demostración de la implicación
Si las manchas adventicias no existen ni como unidad ni como multiplicidad, estas manchas necesariamente no existen como entidades reales porque la unidad y la multiplicidad son mutuamente excluyentes y no hay una tercera alternativa. Los versos 61 y 62 del *Madhyamakālaṃkāra* de mahāpaṇḍita Śāntarakṣita dicen:

Todas las entidades que se analizan
no tienen unidad.
Todo lo que no tiene unidad
también carece de multiplicidad.

Las entidades con cualquier aspecto que no sea
solo unidad y multiplicidad
no son factibles porque estos dos
existen de manera mutuamente excluyente.

2) El razonamiento que niega el surgimiento de los cuatro extremos[388]

a) Formulación de la razón
En última instancia, dado que todos los fenómenos no tienen surgimiento, ¿cómo podrían ser reales las manchas? El *Mūlamadhyamakakārikā* I.1 dice:

Ni de sí mismas, ni de algo más,
ni de ambos, y ni sin una causa–
en cualquier lugar y en cualquier momento,
todas las entidades carecen de surgimiento.

b) Demostración de la propiedad del sujeto
Si las manchas surgieran, habría que aducir cualquiera de las razones de que surgieran de sí mismas, de algo distinto, de ambos, o sin causa. Sin embargo, no

surgen de sí mismas –si algo ya está establecido, no necesita ser producido de nuevo, y si no está establecido, no puede producirse a sí mismo. El *Mūlamadhyamakakārikā* VII.13 dice:

> Puesto que lo que surge no ha surgido,
> ¿Cómo podría darse lugar a sí mismo?
> Pero si se produce por haber surgido,
> y habiendo surgido, ¿qué hay que producir?

Los fenómenos tampoco surgen de algo distinto. Pues si surgieran de algo más que ha cesado, se seguiría que no tienen causa, pero si surgen de algo que aún no ha cesado, la causa y el resultado serían simultáneos. El *Mūlamadhyamakakārikā* XX.10 dice:

> ¿Cómo podría lo que ha cesado y desaparecido
> dar origen a un resultado surgido?
> ¿Cómo podría producirse a través de una causa
> que permanece unida a su resultado?

Los fenómenos tampoco surgen de algo que está en proceso de cesar. Si se afirma esto desde la perspectiva de que la causa está parcialmente cesada y parcialmente incesante, esa supuesta producción a través de porciones cesadas e incesantes implica los dos defectos anteriores, respectivamente. Tampoco hay una tercera alternativa –el *Catuḥśataka* XV.15ab de Āryadeva dice:

> Puesto que lo que está en proceso de surgir está [solo] medio surgido,
> lo que está en proceso de surgir no está surgiendo.

El *Mūlamadhyamakakārikā* II.1cd dice:

> Aparte de haberse movido y no haberse movido,
> el movimiento no se percibe.

Los fenómenos no surgen de sí mismos ni de algo ajeno –si no hay un surgimiento de ninguna de estas posibilidades, ¿cómo podría haber un surgimiento de ambas? Esto sería como ser multicolor sin el azul y todos los demás colores.

Tampoco los fenómenos surgen sin una causa –no serían intermitentes ya que lo serían, como dice el *Pramāṇavāritika* I.35ab:

> Puesto que lo que no tiene causa no depende de nada más,
> siempre existiría o no existiría.

c) Demostración de la implicación

Por lo tanto, puesto que todos los fenómenos no tienen origen, ¿cómo podrían las manchas permanecer o cesar? Si no hay permanencia ni cese, no hay entidades ni fenómenos condicionados. Si estos no existen, las no-entidades, los fenómenos incondicionados, etc., siendo mutuamente dependientes al igual que los padres y los hijos, también son sólo términos nominales convencionales. Por lo tanto, ¿cómo podrían las manchas ser reales? El *Mūlamadhyamakakārikā* V11.22d, 26d y 33 dice:

> ¿Qué no surgido podría permanecer?
> ...
> ¿Qué no surgido podría cesar?
> ...
> Puesto que el surgimiento, la permanencia y el cesar
> no están establecidos, no hay fenómenos condicionados.
> Puesto que los fenómenos condicionados no están establecidos,
> ¿cómo podrían establecerse los fenómenos incondicionados?

En consecuencia, en la naturaleza fundamental de lo aparente, no hay ni siquiera un átomo de entidades reales y todos los fenómenos no son nada más que el no estar establecidos como algo en absoluto.

3) El razonamiento que niega el surgimiento de lo existente y lo inexistente

Las manchas no surgen realmente porque están libres de cualquier surgimiento de lo existente y lo inexistente. El *Mūlamadhyamakakārikā* I.6 dice:

> Para referentes existentes o inexistentes
> las condiciones no son adecuadas–
> si algo no existe, ¿de qué serían condiciones?
> Si algo [ya] existe, ¿para qué sirven las condiciones?

4) El razonamiento que niega el surgimiento de las cuatro posibilidades

Las manchas no tienen un surgimiento real porque no surgen en virtud de refutar las cuatro posibilidades, como muchas causas que producen un solo resultado. El verso 14 del *Satyadvayavibhāga* dice:

> Muchas no producen una sola entidad,
> muchas no producen muchas,
> una sola no produce muchas entidades,
> y una sola tampoco produce una sola.

Por lo tanto, las cogniciones y sus objetos cuya naturaleza es ser manchas adventicias y demás ni siquiera existen como una mera realidad aparente. El *Madhyamakāvatāra* VI.36cd dice:

> Cualquier cosa que surja de sí misma y de algo más no es razonable–
> mediante este razonamiento, [el surgimiento] ni siquiera es razonable convencionalmente.[389]

5) El razonamiento de la originación dependiente

Las manchas están vacías de ser entidades reales porque son mera originación dependiente. El *Mūlamadhyamakakārikā* XXIV.19 dice:

> No hay fenómeno
> que no sea originación dependiente.
> Por lo tanto, no existe ningún fenómeno
> que no sea vacío.[390]

D) Las cuatro etapas del yoga[391]

Esto tiene tres partes:

1) El propósito de presentar aquí las cuatro etapas del yoga
2) Explicar los significados de cada una de estas etapas del yoga
3) Los comentarios de JNS sobre el *Vivṛti* sobre las cuatro etapas del yoga

1) El propósito de presentar aquí las cuatro etapas del yoga

Puedes preguntarte, "¿Cómo se relaciona la enseñanza sobre las cuatro etapas del yoga con este contexto de AA V.20 que demuestra que la posición de los realistas Budistas es internamente contradictoria?" Las cuatro etapas del yoga son presentadas aquí por Haribhadra con el fin de enseñar lo siguiente. Si la iluminación es insostenible para la facción de los tirthikas Budistas que simplemente afirman que los oscurecimientos aflictivos están realmente establecidos, entonces es igualmente insostenible para todas las facciones hasta los Meros Mentalistas porque afirman que los objetos cognoscibles están realmente establecidos. La enseñanza sobre las cuatro etapas del yoga es una instrucción sobre la manera en que los seres a ser guiados se involucran gradualmente en el camino Mahāyāna. Al principio, con el fin de apartar a estos seres de las visiones no Budistas y hacerlos recipientes adecuados para la enseñanza de la falta de identidad de los fenómenos, la primera etapa de familiarización con la no existencia de un yo en la persona es en común con los Śrāvakas. En cuanto a familiarizarse con la falta de identidad de los fenómenos, hay una progresión en términos de sutileza creciente. En primer lugar, familiarizarse con la falta de existencia real de referentes externos es algo común entre los Pratyekabudas y los

Verdaderos Aspectarianos Meros Mentalistas. En segundo lugar, familiarizarse con la falta de existencia real de los aspectos cognitivos que son los aprehensores de tales referentes (inexistentes) es algo común entre los Falsos Aspectarianos Meros Mentalistas. Finalmente, familiarizarse con la falta de existencia real de una conciencia existente en última instancia que está vacía de la dualidad de aprehensor y aprehendido es la posición única de los Yogācāra-Mādhyamikas.

Quizás te preguntes cómo surge esta progresión en el flujo mental. En el camino Mahāyāna de la acumulación, uno utiliza la razón de los skandhas que implican el surgimiento y el cese, diciendo: "Los skandhas apropiadores no son permanentes, únicos e independientes,[392] porque surgen y cesan." A través del razonamiento que surge de la reflexión que es inducida por esa razón, uno se familiariza con los skandhas apropiadores que carecen de un yo y, con base en eso, renuncia al apego a un yo personal. En cualquiera de los niveles de calor o pico en el camino de la preparación Mahāyāna, uno utiliza la razón de la co-observación invariable, diciendo: "Lo que aparece como azul y la cognición para la cual aparece el azul no son diferentes en sustancia, a pesar de que parezcan de esa manera, porque invariablemente se observan juntos." A través del razonamiento que surge de la reflexión inducida por esa razón, uno se familiariza con que lo aprehendido no es nada aparte de dichos dos aspectos (lo que aparece como azul y la cognición para la cual aparece el azul) y, con base en eso, renuncia a los oscurecimientos cognitivos que son las concepciones sobre lo aprehendido. En cualquiera de los niveles de disposición equilibrada o Dharma Supremo en el camino Mahāyāna de preparación, uno usa la razón de que los referentes externos no existen realmente, diciendo: "Los aspectos que aparecen como referentes externos no son reales como la sustancia de la cognición porque no existen tal como aparecen en todas sus diversas formas." A través del razonamiento que surge de la reflexión que es inducida por esa razón, uno se familiariza con los aspectos que aparecen de dicha manera como no siendo reales como la mente y, basado en eso, renuncia al apego a los aspectos aprehendidos, que aparecen como si estuvieran afuera, siendo reales como la sustancia de la conciencia.[393] En el camino Mahāyāna de la visión, uno usa la razón de la originacion dependiente, diciendo: "La conciencia auto-consciente y auto-luminosa sin la dualidad de aprehensor y aprehendido no existe realmente porque es originacion dependiente." A través del razonamiento que surge de la reflexión que es inducida por esa razón, uno se familiariza con este tipo de conciencia que tampoco existe realmente y, con base en eso, renuncia a las semillas de los oscurecimientos cognitivos.[394]

2) Explicación de los significados de cada una de estas etapas del yoga

Esto tiene cuatro partes:

a) Explicación del yoga de la realización de la no existencia de un yo (la etapa de los Śrāvakas)

b) Explicación del yoga de la realización de la no existencia de lo aprehendido (la etapa de los Pratyekabudas)
c) Explicación del yoga de la realización de la no existencia del aprehensor (la etapa de la visión afirmada por los Meros Mentalistas)
d) Explicación del yoga de la realización de la libertad de los puntos de referencia (la etapa de la visión afirmada por los Mādhyamikas)

2a) Explicación del yoga de la realización de la no existencia de un yo (la etapa de los Śrāvakas)
Esto tiene dos partes:
a) Identificación de aquello sobre lo que se superpone el yo
b) Probar que el yo no existe

2aa) Identificación de aquello sobre lo que se superpone el yo
Esto tiene dos partes:
1) La manera de superponer
2) La base de la imputación

2aa1) La manera de superponer un yo personal es doble: la permanente, única e independiente que es superpuesta por los tirthikas y la inexpresable que es superpuesta por la facción de los Vātsīputrīyas.[395] El *Madhyamakāvatāra* VI.121 y VI.146 de Candrakīrti dice:

> Los tirthikas imputan un yo que tiene una naturaleza eterna, no es un agente,
> es el experimentador, sin cualidades e inactivo.
> Las diferenciaciones en los sistemas de los tirthikas
> ocurrieron con base en divisiones menores [de este yo].
> ...
> Algunos afirman que existe una persona sustancialmente existente que es inexpresable,
> ya sea como la misma o diferente [de los skandhas], permanente o impermanente, etc.
> Ellos sostienen que es un objeto conocido por la sexta conciencia
> y afirman que es la base del apego a un “yo.”

2aa2) Este yo se imputa a los skandhas. *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XVIII.92ab dice:

> La persona debe ser descrita
> como imputadamente existente, pero no como sustancialmente.

2ab) El argumento probatorio que prueba la inexistencia de tal yo es el que se indicó anteriormente (“Los skandhas apropiadores no son permanentes, únicos e independientes porque surgen y cesan”).

2b) Explicación del yoga de la realización de la no existencia de lo aprehendido (la etapa de los Pratyekabudas)

Esto consiste en la explicación detallada del razonamiento de la co-observación invariable, que tiene dos partes:

a) Formulación de la razón

b) Identificación del sujeto, el predicado y la razón

2ba) Formulación de la razón

Esto tiene dos partes:

1) Refutación de lo que dicen los demás

2) Presentación del significado de nuestra propia afirmación

2ba1) Algunos presentan este razonamiento de la siguiente manera: “El azul y el aprehensor del azul no existen realmente como sustancias diferentes porque invariablemente observan juntos.” Sin embargo, estos dos son diferentes en sustancia porque son causa y resultado (lo que produce y lo que es producido por él). Si se dice que la razón no se aplica al sujeto, el resultado de la cognición válida según los Sautrāntikas aparece en el *Pramāṇavārttika* III.352bd:

> La causa de que la conciencia aparezca de esta manera
> es el referente –por lo tanto,
> se afirma que el referente es lo que se evalúa.

Por lo tanto, los fenómenos que existen como lo que produce y lo que es producido por él son necesariamente causas y resultados, respectivamente, tal como el fuego y el humo. Si se acepta eso, se sigue que el aprehensor y lo aprehendido no se observan invariablemente juntos porque son de naturaleza diferente. La razón implica el predicado porque el *Pramāṇaviniścaya* dice:

> Esto es insostenible para lo que es de naturaleza diferente. . .[396]

Aquí, “esto” se refiere a la co-observación invariable. Si se acepta esto, se arruina la tesis de que el azul y el aprehensor del azul se observan invariablemente juntos.

2ba2) La formulación correcta de este razonamiento es la siguiente: “El aspecto del azul y la mente que lo aprehende no son reales como sustancias diferentes porque, desde la perspectiva de la sustancia única de la mente, aprehensor y aprehendido se observan invariablemente juntos como inseparables, al igual que el aspecto de los cabellos que caen y la cognición de alguien con visión borrosa que aprehende tal aspecto.” Este razonamiento representa el sistema de quienes

proponen que la mente implica aspectos, lo que explica que no hay referente externo del azul en el momento de tal percepción, sino que las causas de la proyección del aspecto del azul consisten en tendencias latentes.

2bb) Identificación del sujeto, el predicado y la razón
Esto tiene tres partes:
1) El significado del sujeto
2) El significado del predicado
3) El significado de la razón

2bb1) El sujeto consiste en el aspecto del azul y la mente que lo aprehende. El *Pramāṇaviniścaya* dice:

> Lo que se observa invariablemente son los dos que consisten en el aspecto del azul y la conciencia.[397]

O también es adecuado presentar el aspecto del azul solo como el sujeto porque esto está en el contexto de refutar que este aspecto del azul es algo distinto de la cognición que aprehende el azul.

2bb2) El predicado es la mera refutación de que estos dos (el aspecto y la mente que lo aprehende) sean reales como sustancias diferentes.

2bb3) El significado de la razón tiene dos partes:
a) El significado real
b) Eliminar objeciones

2bb3a) El significado real tiene tres partes:
a) Identificar la naturaleza de la razón (la instancia de la razón en cuestión)
b) Probar la propiedad del sujeto y la implicación (la definición de la razón)
c) Identificar el tipo de razón (el definiendum de la razón)

2bb3aa) En el término “co-observación invariable”, “co-” significa al mismo tiempo; “observación” se refiere a conocer claramente; e “invariable” significa por necesidad. Por lo tanto, la instancia de la razón en cuestión se refiere a que necesariamente es el caso de que el aprehensor y lo aprehendido son invariablemente conocidos o experimentados por una sola sustancia mental al mismo tiempo. El *Pramāṇaviniścaya* dice:

> Si no se observa un aspecto de estos dos, no hay observación del otro.[398]

Esto significa refutar una situación como la de observar el aspecto que representa lo aprehendido y, sin embargo, no observar al aprehensor.

2bb3ab) En cuanto a la prueba de la propiedad del sujeto, en virtud de la percepción auto-consciente que observa directamente la cognición que aprehende un aspecto del azul, este aspecto del azul se observa necesariamente como algo natural. Además, en virtud de observar el aspecto del azul como algo natural, la cognición que aprehende este aspecto del azul se observa necesariamente de manera directa. Para establecer esto, la razón se aplica al sujeto.

En cuanto a la prueba de la implicación, si el aprehensor y lo aprehendido (el sujeto) son diferentes en sustancia, no se los puede observar juntos de manera invariable porque no hay conexión entre el aprehensor y lo aprehendido, tal como en el caso del azul y el amarillo. El *Pramāṇaviniścaya* dice:

> Esto es insostenible para lo que es diferente en naturaleza porque no hay razón para que esté conectado.[399]

Así, basándose en el ejemplo del *Pramāṇaviniścaya* del aspecto de dos lunas que aparecen para alguien con visión borrosa, la co-observación invariable de ciertos aspectos y las cogniciones que los aprehenden se establece a través de la cognición válida.[400] Aquí, es cierto que ser y no ser real como sustancias diferentes son directamente contradictorios. Así, al refutar con la razón en cuestión (2bb3aa) que aprehensor y aprehendido son reales como sustancias diferentes, se establece la implicación de que no son reales como sustancias diferentes.

2bb3ac) El tipo de esta razón es una razón de no observación, en la que se observa una instancia que es contradictoria por naturaleza.[401]

2bb3b) La eliminación de objeciones tiene tres partes en términos de la razón
- a) no se aplica al sujeto
- b) es incierta
- c) es contradictoria.

2bb3ba) Algunas personas pueden decir: “De ello se deduce que el azul y el aprehensor del azul no son simultáneos porque son causa y resultado. Si se acepta eso, se deduce que no se observan invariablemente juntos.” Aquí, la pregunta es si estas personas plantean esta consecuencia en términos de un sistema filosófico que acepta la existencia de referentes externos. Dentro del contexto de tal sistema filosófico, solo puedo aceptar su consecuencia como verdadera. Sin embargo, como soy alguien que dice que los referentes externos no existen, respondo que un azul que es un referente externo aquí no cualifica como la parte del doble sujeto en cuestión. Además, en la consecuencia anterior de estas personas, la razón no se aplica al sujeto porque el aspecto del azul y la cognición que aprehende el azul son de la misma naturaleza, lo cual se afirma en el *Pramāṇaviniścaya*:

> Se establece que una apariencia de azul y demás y la conciencia de eso no son diferentes.[402]

2bb3bb) Eliminar las objeciones en términos de que la razón es incierta tiene tres partes:

1) Renunciar a la incertidumbre en términos de los flujos mentales de aquellos a ser guiados y la sabiduría de un Buda
2) Renunciar a la incertidumbre en términos de mentes primarias y factores mentales
3) Renunciar a la incertidumbre en términos de formas y luz

2bb3bb1) Algunas personas pueden decir: "La razón de la co-observación invariable es incierta en cuanto a probar que dos fenómenos no son sustancias diferentes porque los flujos mentales de aquellos a ser guiados y la sabiduría de un Buda son diferentes en sustancia, mientras que la razón de la co-observación invariable se aplica a ellos también." No se ha establecido que esta razón se aplique a ellos. Si se aplicara, se seguiría que la auto-conciencia de experimentar el flujo mental de un ser que debe ser guiado observa la sabiduría de un Buda porque observa el propio flujo mental de este ser. La razón se establece mediante la cognición válida, y si se dice que no hay implicación, la posición anterior de que estos dos se observan invariablemente juntos se arruina.

2bb3bb2) Otros pueden decir: "La razón de la co-observación invariable es incierta en dicho respecto porque las mentes primarias y los factores mentales son diferentes en sustancia, mientras que esta razón también se aplica a ellos." Las mentes y los factores mentales no son diferentes en sustancia porque son de la misma naturaleza en términos de su tipo general. Se puede decir que la razón aquí no se aplica al sujeto, pero el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XI.34 dice:

> La mente es lo que aparece como doble:
> Aparece como deseo y demás, y, del mismo modo,
> aparece como confianza y demás.
> No hay otro fenómeno que sea aflicción y virtud.

El *Viniścayasaṃgrahaṇī* enumera las objeciones a que la mente y los factores mentales sean uno en sustancia:

> Porque cinco no están justificados,
> porque sus estados son erróneos,
> porque no hay causas habilitadoras distintas,
> y porque sería contradictorio con las escrituras.[403]

Comento aquí el significado de estas citas a modo de eliminar algunas dudas que pueden surgir en contra de que la mente y los factores mentales no sean diferentes en sustancia. Estas dudas dicen: "Si las mentes y los factores mentales no son sustancias distintas, se deduce que la división de los cinco skandhas no está justificada porque el skandha de los factores mentales no se establece como diferente del skandha de la conciencia. Si dices que no hay defecto porque son estados temporales específicos de la mente los que se presentan como el skandha de los factores mentales, la pregunta es si la mente y los factores mentales tienen características y funciones definitorias diferentes o no. Si lo tienen, se sigue que son de naturaleza diferente, y si no lo tienen, se sigue que no son estados temporales y lo que posee estos estados, respectivamente. De hecho, se sigue que estos dos no son sostenibles como estados temporales y lo que posee estos estados. Porque, según tu, estos dos son de la misma sustancia y, por lo tanto, no existen como causas funcionales diferentes. Aunque la mente y los factores mentales son un único continuum sustancial, sus características y funciones definitorias son diferentes. Por lo tanto, la razón de que no existan como causas funcionales que funcionen como fenómenos diferentes –estados temporales y lo que posee estos estados, respectivamente– no se aplica. Porque los estados temporales y lo que posee estos estados (causas habilitadoras específicas como los factores mentales del deseo y la confianza que observan objetos y demás que ocurren dentro de un único continuum sustancial de la mente) se establecen a través de la cognición válida en el propio flujo mental. En virtud de tener diferentes características y funciones definitorias, no necesitan ser diferentes en sustancia, tal como las características definitorias de una joya que concede deseos (ser preciosa y rara) son diferentes y sus funciones (pacificar venenos y multiplicar granos) son diferentes, mientras que la sustancia de la joya no necesita ser diferente. Además, algunos pueden decir: "El pasaje en los sūtras, 'La mente como tal es un factor mental' no es razonable –contradice los pasajes de las escrituras que explican que la mente y los factores mentales son de naturaleza diferente." Estos últimos pasajes son refutaciones de la mente y los factores mentales que son de naturaleza una en todos y cada uno de los aspectos específicos, pero no contienen ninguna refutación de que sean de la misma naturaleza en términos de su tipo general.[404]

2bb3bb3) Algunos pueden decir: "La razón de la co-observación invariable es incierta en cuanto a probar que dos fenómenos no son sustancias diferentes porque también se aplica a las formas y la luz, que son diferentes en sustancia." Las explicaciones sobre esta razón que se aplican a las formas y la luz no deben tomarse literalmente. Si se las tomara literalmente, se deduciría que la luz (lo que ilumina) y la forma (lo que se ilumina) no son causa y resultado porque son simultáneas. Si se acepta esto, el *Pramāṇaviniścaya* responde:

> Sin luz, no se observarían las formas porque no hay error en el resultado (que surge] de la causa.[405]

2bb3bc) Eliminación de las objeciones en cuanto a que la razón es contradictoria

Algunos pueden decir: “De ello se deduce que esta razón de co-observación invariable es contradictoria porque los factores antagónicos son necesariamente diferentes.” Si quieren decir que esto se deduce porque los factores antagónicos son necesariamente realmente existentes como diferentes, la razón no se aplica. Si quieren decir que esto se deduce porque parecen diferentes, no hay implicación.

2c) Explicación del yoga de la realización de la no existencia del aprehensor (la etapa de la visión defendida por los Meros Mentalistas)

Esto tiene dos partes:

a) Identificación de la identidad de los fenómenos

b) Establecimiento de su no existencia

2ca) Según el yāna común, la identidad de los fenómenos se refiere al par de aprehensor y aprehendido. Según los Śrāvakas, tanto los fenómenos burdos aprehendidos como el continuo del aprehensor son entidades aparentes, mientras que tanto los fenómenos aprehendidos que son partículas diminutas como los momentos del aprehensor son entidades últimas. Según los Meros Mentalistas, todos estos no son más que entidades aparentes. O la falta de identidad de los fenómenos se refiere a todos los fenómenos que tienen sus propias características específicas. Como se dice:

> El continuo se llama “persona”
> y lo que tiene características se expresa como “fenómeno.”[406]

2cb) Todos los fenómenos (los objetos) son imputados por una imaginación falsa, pero no se establece que tengan ninguna naturaleza propia. En cuanto a la cognición imaginativa o aprehensiva (el sujeto) en sí, también se establece que es inexistente, lo que está implícito en la inexistencia de los fenómenos que se aprehenden (los objetos).

2d) Explicación del yoga de la realización de la libertad de los puntos de referencia (la etapa de la visión afirmada por los Mādhyamikas)

Puede que te preguntes: “¿Cuál es la esencia del Madhyamaka –este sistema filosófico que no es superado por ningún otro?” Como se dice:

> Ni existente, ni no inexistente, [ni] no existente ni inexistente,
> ni teniendo el carácter de ambos–
> estar liberado de los cuatro extremos
> es la verdadera realidad de los eruditos Mādhyamikas.[407]

Por lo tanto, es el prajñā libre de los cuatro extremos de los puntos de referencia lo que se explica como la visión Madhyamaka. Hay dos formas de comentar el significado de esta visión:

a) La forma de comentar la intención del Gran Madhyamaka que deleita a los victoriosos y a sus hijos
b) La forma de comentar la intención del Madhyamaka que deleita a la gente durante los últimos quinientos años de las enseñanzas Budistas

2da) En cuanto a los dos primeros extremos (ser existente y ser inexistente), la primera manera de comentar dice que todos los fenómenos imaginarios y dependientes de lo otro no son existentes porque no son más que apariencias que son engañosas en todos los aspectos, mientras que en realidad no existen. Sin embargo, tampoco son inexistentes. Porque si nunca existieron desde el principio, cualquier ser inexistente en dependencia de eso es imposible. Además, su ser inexistente se refiere a lo opuesto de su ser existente, pero su ser existente mismo no está establecido. Por lo tanto, su opuesto –su ser inexistente– tampoco está establecido. Tampoco estos fenómenos imaginarios y dependiente de lo otro tienen la naturaleza de ser existentes e inexistentes (el tercer extremo) –ser existente y ser inexistente no pueden aplicarse ambos a una sola base de referencia. Puesto que ya se ha determinado (como se acaba de explicar) que las bases de referencia imaginarias y dependiente de lo otro no son ni existentes ni inexistentes, un fenómeno que tiene la naturaleza de ser a la vez existente e inexistente es como el hijo de una mujer estéril porque las entidades en las que los elementos contrarios son de una sola naturaleza son imposibles.

Hoy en día, algunos Meros Mentalistas que proponen el *Shentong* y afirman que esto es Madhyamaka explican que “no tener la naturaleza de ser a la vez existente e inexistente” significa que lo imaginario no tiene la naturaleza de la existencia, mientras que lo dependiente de lo otro no tiene la naturaleza de la no existencia. Este no es un buen razonamiento –al distinguir entre los aspectos de lo que es correcto y falso, respectivamente, meramente dentro de la realidad aparente de los seres infantiles (como, “no ser existente desde la perspectiva de ser confundido con una serpiente, mientras que no ser inexistente desde la perspectiva de aparecer como una cuerda”), “no tener la naturaleza de ser a la vez existente e inexistente” se explica al tener diferentes instancias para cada una de las dos posibilidades de ser existente e inexistente en la mente. Sin embargo, en el contexto del Gran Madhyamaka tal como se enseña aquí, si uno no distingue individualmente los respectivos aspectos de apariencia e imputación de todos los seres que están afectados por la ignorancia (desde aquellos que no han entrado en el camino hasta aquellos que han llegado al final del continuo) y, sin embargo, aplica dicho tipo de razonamiento al momento de probar que todos los fenómenos aparentes que oscurecen la naturaleza de los fenómenos no tienen la naturaleza de ser a la vez

existentes e inexistentes, uno no va más allá del extremo de ser a la vez existentes e inexistentes. Es decir, se dice que lo imaginario no tiene la naturaleza de ser existente y, por lo tanto, no va más allá del extremo de ser inexistente, mientras que se dice que lo dependiente de lo otro no tiene la naturaleza de ser inexistente y, por lo tanto, no va más allá del extremo de ser existente. De esta manera, *no tener* la naturaleza de ser a la vez existente e inexistente no se establece porque se sigue que, con base en cada una de estas dos instancias (imaginaria y dependiente de lo otro), lo que se establece es *tener* la naturaleza de ser a la vez existente e inexistente.

En nuestra opinión, todos los fenómenos aparentes no existen como si tuvieran la naturaleza de ser existentes, inexistentes o la combinación de ambas. Porque si existieran de alguna de estas maneras, necesitarían existir como si estuvieran establecidos a través de una naturaleza propia. Sin embargo, aparte de no existir de esta manera (establecerse a través de una naturaleza propia), mientras que simplemente aparecen como existentes, inexistentes, etc. al ser imputados por conciencias erróneas, no hay nada que se pueda encontrar que sea real como un fenómeno único y auto-suficiente, ya sea existente o inexistente. Simplemente observar los meros aspectos imputados de la existencia, la no existencia y la combinación de ambos que son imputados por conciencias erróneas y observar los meros aspectos aparentes de la existencia, la no existencia y la combinación de ambos que aparecen por la equivocación innata que se deriva de estar habituado a estas conciencias erróneas no significa que dichos aspectos necesariamente sean y existan tal como son imputados y aparecen. En efecto, no hay la menor diferencia entre estos aspectos y lo que aparece para una persona demente, lo que se observa mediante facultades sensoriales alteradas, los objetos de un sueño, etc. En resumen, todos los aspectos que se imputan y aparecen en virtud de conciencias erróneas no se establecen como estos aspectos respectivos o existentes como ellos, pues son aspectos cognitivos que aparecen para conciencias erróneas y no son otra cosa que la naturaleza de estas conciencias erróneas. Estas conciencias son erróneas porque tales conciencias de hecho no existen, lo cual es precisamente porque son conciencias ficticias o erróneas. Por lo tanto, si tales conciencias ficticias, engañosas o erróneas no son reales como algo o como existentes como algo, es cierto que sus objetos tampoco se establecen como algo o como existentes como algo.

Además, algunos que se jactan de ser grandes afirman: “En el contexto de no tener la naturaleza de ser a la vez existente y no existente, el significado de no ser ambos es que el aspecto aparente de estas apariencias aparentes no es inexistente, mientras que su aspecto vacío no es existente. Porque el mantrayāna dice:

> Así como la naturaleza es primordialmente no nacida,
> ni engañosa ni real, todo se considera

como (un reflejo de] la luna en el agua.
Por lo tanto, yoginī, ¡entiende esto!”[408]

Identificar la existencia y la no existencia al afirmar que el aspecto de aparecer y el aspecto de estar vacío son distintos y diferentes contradice las líneas limítrofes del Madhyamaka para presentar las dos realidades. En cualquier sistema, si se afirma que el aspecto de aparecer y el aspecto de estar vacío son uno o diferentes, tales afirmaciones representan simplemente extremos de puntos de referencia. Dado que no hay ningún aspecto de estar vacío que sea distinto del aspecto de aparecer de lo aparente y ningún aspecto de aparecer que sea distinto del aspecto de estar vacío, lo que se acepta en el Madhyamaka es únicamente la vacuidad libre de puntos de referencia que consiste en negar las características de estos dos aspectos siendo existentes por cualquier naturaleza propia sin establecer su no existencia. Sin embargo, según la afirmación anterior, al apoderarse del extremo de la existencia (las apariencias no son inexistentes) y de la inexistencia (la vacuidad no es existente), se refuta una característica específica de uno a través del otro y viceversa. Por lo tanto, la pretensión de afirmar que no se es a la vez existente y no existente mediante este enfoque resulta en efecto en la afirmación de que se es a la vez existente y no existente. Porque es en virtud de la existencia y la inexistencia, respectivamente, que se basan en cada uno de los dos elementos distintos (apariencia y vacuidad) que se acepta un tipo diferente de ser a la vez existente y no existente. Además, el significado de la cita anterior del mantrayāna se explica erróneamente. Lo que significa es que, así como el reflejo de la luna en el agua no existe como la luna, los fenómenos aparentes no se establecen como siendo o existiendo en la forma en que aparecen. Pero este pasaje no trata de que una parte de los fenómenos aparentes sea existente, mientras que otra parte sea inexistente. Por lo tanto, la interpretación anterior no es más que errónea.

En cuanto al significado del cuarto extremo (“no no tener la naturaleza de ser ambos”), se refiere a no no ser ambos existentes y no existentes, ya que la naturaleza de no ser ni existente ni no existente es imposible. Pues, como se explicó, ser ambos existentes y no existentes es imposible y, en consecuencia, cualquier no ser ni existente ni no existente –que depende del primero– también es imposible. Esto significa que presentar estas dos opciones se hace por medio de su dependencia mutua, de modo que si *ser* un fenómeno tan dependiente (ser ambos existentes y no existentes) es imposible, *no ser* dicho fenómeno dependiente también es imposible.[409]

Al ser explicado de esta manera, todas las cogniciones aparentes y sus objetos son creaciones mágicas por nada más que los estados mentales que se aferran a las características. Puesto que estos estados mentales obstruyen el surgimiento de la sabiduría sin características, en todos los aspectos son factores a los que hay que renunciar. Aunque se renuncia a estos estados mentales, es únicamente en la sabiduría no dual que es la naturaleza de la realidad última que no hay apego a los

extremos. Pues es esta misma sabiduría la que erradica por completo dichos extremos, pero esta sabiduría tiene la naturaleza de que le es imposible albergar puntos de vista sobre extremos acerca de sí misma, como su existencia o inexistencia. Por otro lado, es igualmente imposible que cualquier cognición de aquellos que poseen un flujo mental de apego a los extremos se aferre a cualquier extremo (como la existencia y la inexistencia) con respecto a esta sabiduría. Pues si esta sabiduría ni siquiera es adecuada para aparecer en la forma de una mera generalidad de objetos como un objeto de cualquier cognición que se aferra a los extremos, es ciertamente imposible que cualquier cognición de aquellos que poseen un flujo mental de apego a los extremos tome esta sabiduría como su base de análisis y luego se aferre a ella como existente, inexistente o cualquier otra cosa. Por esta razón, el razonamiento de que esta sabiduría no dual realmente establecida carezca o esté vacía de una naturaleza no es algo que pueda concebirse. Así pues, esta es la manera en que tanto la verdadera realidad como lo que parece ser una realidad falsa están libres de extremos. Si uno descansa en equilibrio meditativo de acuerdo con que esta manera es tal como es, las semillas de todos los oscurecimientos se erradican. En virtud de haber comprendido dicha manera, tal como es, durante ese equilibrio meditativo, su posterior logro aumenta las raíces de la virtud que hacen que los dos kāyas se manifiesten.[410]

2db) En cuanto a la manera de comentar la intención del Madhyamaka que deleita a la gente durante los últimos quinientos años de las enseñanzas Budistas, el gran anciano Buddhapālita y otros explican lo siguiente. El razonamiento que acabamos de explicar –todos los fenómenos aparentes están libres de extremos (tales como la existencia y la no existencia)– se utiliza como preliminar. Sin embargo, sin reflexionar sobre los razonamientos que determinan que la sabiduría no dual carece de existencia real mediante la refutación de todos los puntos de referencia sobre ella (como su existencia, su no existencia, etc.), simplemente poniendo fin por la fuerza a las concepciones que se aferran a los extremos en términos de lo aparente, uno no es capaz de renunciar a las semillas de todas las concepciones que se aferran a los extremos. Sin embargo, debido a ciertos propósitos, estos maestros o bien no explican bien el principio anterior del Gran Madhyamaka o bien no entienden su elemento que consiste en la manera a través de la cual este principio es como es. Pero aparte de eso, el defecto indicado por ellos no se aplica por las siguientes razones. La sabiduría no dual no puede determinarse como carente de existencia real mediante ningún razonamiento en los flujos mentales de aquellos que simplemente ven esta vida y, en consecuencia, no hay necesidad de determinar la sabiduría no dual de esta manera. Por lo tanto, aunque la sabiduría no dual no se determina como carente de existencia real, una vez que la sabiduría no dual amanece como luminosidad natural no oscurecida, al familiarizarse con ella mientras se descansa en ella en equilibrio durante mucho tiempo, uno es capaz de erradicar todas las semillas de las concepciones. El *Uttaratantra* dice:

> Porque ven que, debido a la luminosidad natural de la mente, las aflicciones carecen de naturaleza... [411]

Al explicar el significado de esto, el *Uttaratantra* continúa:

> La [sabiduría de] la talidad en virtud de
> la realización de la verdadera naturaleza de la paz del mundo
> se debe a la pureza natural completa [de la mente]
> y debido a la terminación primordial de las aflicciones.[412]

Esto explica que, al familiarizarse con la realidad de la sabiduría no dual realmente establecida en el equilibrio meditativo de descansar en ella, todas los oscurecimientos pueden ser abandonados desde el principio. Por lo tanto, el *Mahāyānottaratantra* explica que la sabiduría no dual que lleva el nombre de "dhātu incontaminado" (el corazón de Buda) existe únicamente como la realidad que es permanente, estable e inmutable. Dado que cualquier situación en la que se vea afectada por impedimentos (como ser real o irreal) es imposible, el *Uttaratantra* no enseña ningún remedio adicional para aferrarse a ella como si fuera realmente existente o aferrarse a ella como si careciera de existencia real.

Por lo tanto, la tercera etapa del yoga consiste en que los Falsos Aspectarianos Meros Mentalistas vayan más allá de la mera mente, que consiste en "aprehensor y aprehendido", y luego descansen en la conciencia no dual, que es no referencial, carece de apariencia y existe en última instancia. En el contexto de la explicación de la cuarta etapa del yoga, se niega que esta conciencia no dual exista en última instancia, pero no se afirma que la sabiduría no dual carezca de existencia real. El *Laṅkāvatārasūtra* dice:

> Habiendo ido más allá de la mera mente,
> uno debe ir incluso más allá de la no apariencia.
> El yogi que reposa en la no apariencia
> ve el Mahāyāna.[413]

Este verso también enseña la tercera etapa del yoga, con la línea "ve el Mahāyāna" indicando que la visión de los Falsos Aspectarianos Meros Mentalistas también es una visión Mahāyāna. De la misma manera, la tercera etapa del yoga también se enseña en el siguiente verso:

> La conciencia que está liberada
> del aprehensor y lo aprehendido existe en última instancia.
> Esto es lo que se proclama en los textos de los Yogācāras
> que han ido a la otra orilla del océano de la mente.[414]

A diferencia de lo anterior, según los Mādhyamikas que guían a los seres durante los últimos quinientos años de enseñanzas Budistas, uno familiariza su flujo mental con la vacuidad a través de la conceptualidad que consiste en las cogniciones en los flujos mentales de aquellos que simplemente ven esta vida, habiendo analizado la verdadera realidad última –"el gran ser vacío", que es genuinamente permanente– y han descubierto que no existe. Sin embargo, estos Mādhyamikas dicen que, habiendo hecho eso, representaría una forma de aferrarse a los extremos si uno se familiarizara posteriormente con la existencia de la sabiduría no dual naturalmente luminosa, que se obtiene a través de la naturaleza de los fenómenos y se encuentra en la tradición escritural del Gran Madhyamaka que enseña el significado definitivo de los sūtras y tantras enseñados por el victorioso supremo. Por lo tanto, estos Mādhyamikas dicen que descansar en equilibrio meditativo dentro de la luminosidad natural no dual es un gran error. Pero yo no considero que este sea el sistema supremo.

Aún así, decir: "Este es el sistema de los Niḥsvabhāvavādins, como el maestro Rendawa Shönnu Lodrö",[415] ciertas personas afirman que nada más que la vacuidad absoluta (que no es adecuada como algo como la existencia o no existencia de la conciencia libre de aprehensor y aprehendido) es la naturaleza básica última, pero que no hay sabiduría que sea distinta de la conciencia no dual. En nuestra opinión, esta afirmación evidentemente no va más allá del Mero Mentalismo. Los Falsos Aspectarianos Meros Mentalistas y aquellos que hacen dicha afirmación concuerdan en que no hay sabiduría no dual adicional que sea distinta de la conciencia. Desde esa perspectiva, no hay diferencia entre estas personas y los Falsos Aspectarianos Meros Mentalistas –la diferencia obviamente radica en que los primeros afirman que la conciencia está vacía y desprovista de una naturaleza propia, mientras que los segundos no afirman tal cosa. Por lo tanto, la visión Madhyamaka de estas personas es que "la conciencia vacía de aprehensor y aprehendido no existe como una naturaleza propia." Por otro lado, dicen: "La visión de los Falsos Aspectarianos es meramente que los aspectos de las apariencias no son reales como la mente." Sin embargo, estas personas están tan preocupadas por tener que afirmar esto debido a que tienen miedo de la visión Madhyamaka que consiste en la sabiduría no dual. Afirmar la visión Madhyamaka de tal manera que las líneas limítrofes de su propio sistema no sobrepasen a los Falsos Aspectarianos resulta en que implícitamente se vean obligados a decir que lo que es en realidad la visión de los Verdaderos Aspectarianos representa la visión de los Falsos Aspectarianos. De hecho, la visión de los Falsos Aspectarianos se explica en términos de estar vacía de cualquier aprehensor que aprehenda el aspecto de lo que se le aparece, mientras que es un fraude presentar a los Aspectarianos Verdaderos y Falsos en términos de la diferencia de si el aspecto de lo que aparece es real como mente o engañoso.[416]

Por lo tanto, cuando se explica la visión de los Falsos Aspectarianos, se enseña que no hay necesidad de familiarizarse explícitamente con el hecho de que los aspectos que aparecen como referentes externos a pesar de que no existen tales referentes no son reales como mente. Más bien, en virtud de haber renunciado a lo que aprehende tales aspectos, se establece implícitamente que estos últimos también son naturalmente renunciados. Si fuera de otra manera, considera que también los Verdaderos Aspectarianos Meros Mentalistas meditan pensando: "En cuanto a los aspectos de los referentes aparentemente externos que aparecen a la cognición a pesar de que no existen tales referentes, no son ni esta misma cognición que aparece ahí fuera como los aspectos de las apariencias ni los referentes externos reales que se establecen aquí como los aspectos cognitivos que aparecen en la forma de tales referentes. Sin embargo, estos aspectos de los objetos aprehendidos, que aparecen bajo el influjo de la equivocación, no son nada más que los aspectos de los inexistentes que aparecen." Si los Verdaderos Aspectarianos no meditaran de esta manera, no se darían cuenta de que los objetos aprehendidos no están establecidos, y si no se dieran cuenta de esto, su meditación no sería adecuada para ser presentada como la etapa del yoga de la realización de la no existencia de lo aprehendido. Durante esa etapa, a través del pensamiento: "Los aspectos de los referentes externos son aspectos de los inexistentes que aparecen", la realización de que los aspectos de lo aprehendido no son reales como mente existe incluso en los Verdaderos Aspectarianos. En resumen, según las personas mencionadas anteriormente, la diferencia entre los Verdaderos Aspectarianos y los Falsos Aspectarianos Meros Mentalistas se refiere a si se dice que el aspecto de lo aprehendido es real o engañoso. En mi opinión, la diferencia se refiere a si se dice que el aspecto del aprehensor es real o engañoso.[417]

Aquí yo digo:

La conciencia, que está vacía de lo aprehendido y aprehensor,
progresivamente,
representa las afirmaciones de los Verdaderos Aspectarianos y Falsos
Aspectarianos.
Que la sabiduría está tan vacía como la conciencia
y que la sabiduría misma no está vacía de la naturaleza propia de
la sabiduría–
estas afirmaciones, respectivamente, representan la diferencia
entre quienes proponen el Madhyamaka y el Gran Madhyamaka.
En resumen, las afirmaciones de la conciencia no dual
y la sabiduría no dual, que están realmente establecidas, respectivamente,
aparecen como "Mero Mentalismo" y "Madhyamaka"[418]–
los dos sistemas tal como los profetizó el victorioso.

3) Comentarios de JNS sobre el *Vivṛti* acerca de las cuatro etapas del yoga[419]

3a) La etapa del yoga de la realización de la no existencia de un yo
Esto tiene tres partes:

a) El razonamiento que surge de la reflexión
b) El yoga que surge de la meditación
c) El fruto de la meditación

3aa) En los skandhas de apropiación, no hay un yo que se establezca como una naturaleza propia. Porque si existiera un yo, tendría que permanecer sin surgir ni cesar, pero como la base de la imputación de un yo que afirman los no Budistas y los Vātsīputrīyas es el vacío por vía del surgimiento y el cese, se establece que los skandhas no tienen un yo.

3ab) Inducido por este razonamiento, uno medita pensando: “No hay un yo”, lo que pone fin al apego a un yo.

3ac) Habiendo abandonado este yo, estas entidades de envejecimiento y muerte, tales como los skandhas apropiadores desprovistos de tal yo, son fenómenos que tienen las características de surgir y cesar en términos de originación dependiente bajo la influencia de los doce vínculos. Al enfocarse en tales fenómenos, se manifiesta la etapa del yoga de la realización de la no existencia de un yo.

3b) El yoga de la realización de la no existencia de lo aprehendido

Este tiene las mismas tres partes:

3ba) El razonamiento que surge de la reflexión es que la apariencia del azul y el estado mental que aprehende este azul no existen como sustancias diferentes porque estos dos son observados invariablemente juntos por un solo estado mental.

3bb) El yoga que surge de la meditación es familiarizarse con, y participar mentalmente en, que estas apariencias de referentes no son nada más que aspectos de la mera mente, mientras que los referentes materiales externos no existen.

3bc) El fruto de la meditación es que no hay apego al aspecto mismo que es lo aprehendido porque este aspecto no es algo real que se pueda aprehender. Sin renunciar al apego a la mente que tiene el aspecto de ser el aprehensor de dicho aspecto aprehendido, se abandona el apego a los referentes externos, lo que manifiesta la etapa del yoga de darse cuenta de la no existencia de lo aprehendido.

3c) La etapa del yoga de darse cuenta de la no existencia del aprehensor
Esta tiene las mismas tres partes:

3ca) El aspecto del aprehensor no existe porque si no hay nada aprehendido, tampoco hay aprehensor de ello. A través de este razonamiento que surge de la reflexión, se eliminan las superimposiciones.

3cb) El yoga que surge de la meditación es involucrarse mentalmente a través de haber obtenido certeza en esto, pensando: "El aspecto del aprehensor no existe."

3cc) El fruto de la meditación es manifestar la etapa del yoga de la realización de la no existencia del aprehensor en virtud de eliminar también al aprehensor –la mera cognición cuya naturaleza es tener la característica de ser el aspecto del aprehensor.

3d) La etapa del yoga de la realización de la liberación de los puntos de referencia
Esto tiene dos partes:

a) Eliminar las pequeñas dudas en este contexto
b) Explicar el significado de las palabras del *Vivṛti*

3da) En el contexto de la cuarta etapa del yoga, aunque la eliminación de la tesis de que existe una conciencia no dual vacía de aprehensor y aprehendido no aparece claramente en el *Vivṛti* de Haribhadra, él habla de que la sabiduría no dual es doble: la sabiduría no dual nominal cuya naturaleza es la originación dependiente y la sabiduría no dual no nominal cuya naturaleza no es la originación dependiente. En el sistema de los Niḥsvabhāvavādins, se presume que la primera es la realidad última que realmente cumple esta función. Para eliminar los puntos de referencia sobre esta sabiduría en términos de pensar que realmente existe, a través del razonamiento de que se origina de manera dependiente rechazan que sea una existencia permanente. Esto se expresa en el *Vivṛti* a través del pasaje que comienza con "Habiendo obtenido certeza en el sentido de pensar que esta pura sabiduría no dual...."[420] Esta última sabiduría es una existencia permanente y está más allá de los fenómenos dependientes, ya que no se apoya en puntos de referencia ni en características como la existencia y la inexistencia. Así, sin aducir ningún razonamiento que elimine los puntos de referencia, el *Vivṛti* explica que las obstrucciones cognitivas se abandonan al descansar en el equilibrio meditativo de esta sabiduría no dual que ha surgido. Esto se expresa en el pasaje "... debe experimentarse personalmente..."[421]

Creo que esta manera en que Haribhadra comenta aquí parece representar el sistema insuperable de Yogācāra-Madhyamaka. El Séptimo Karmapa[422] comenta que el *Vivṛti*, al decir en el contexto de la explicación de la tercera etapa del yoga que "también se elimina el mero conocimiento",[423] enseña que la noción de una conciencia no dual verdaderamente existente debe eliminarse implícitamente. En el contexto de la explicación de la cuarta etapa del yoga, en virtud de tomar esta necesidad de eliminar la noción de una conciencia no dual verdaderamente existente como base de la explicación, esta noción ya no se menciona explícitamente. Aunque aquí se toma como base la sabiduría no dual

verdaderamente existente como resultado real, esta sabiduría no dual es doble: desde la perspectiva de los demás aparece como aspectos de la originación dependiente, y desde su propia perspectiva existe como su naturaleza auto-surgida. De entre estos dos, el primero es el que elimina el error de que lo que parece ser los aspectos de la originación dependiente realmente son o existen como estos aspectos.

3db) Explicación del significado de las palabras del *Vivṛti*
Esto tiene las mismas tres partes que en (3a)-(3c) arriba:

3db1) El razonamiento que surge de la reflexión es el siguiente: Aquellos con una mente infantil entre los Mādhyamikas obtienen certeza en el sentido de pensar que esta realidad de una negación no implicativa –la sabiduría pura en la que no hay dualidad en términos de puntos de referencia y características aparte de esta sabiduría y, por lo tanto, no hay ninguna segunda entidad– tiene la naturaleza de existir verdaderamente. Para poner fin a tal punto de vista, uno analiza más a fondo a través del razonamiento, pensando que esta realidad de la sabiduría no dual como una negación no implicativa no existe porque es originación dependiente. Como una ilusión, la sabiduría no dual que es la realidad nominal no es nada más que sin naturaleza. Porque no hay error más grave que aferrarse a esta sabiduría como existente, ya que significa aferrarse a algo inexistente como si fuera existente.

3db2) En cuanto al yoga que surge de la meditación, si se analiza verdaderamente, la sabiduría no dual está libre de cualquier naturaleza conceptualizada, como estar definitivamente establecida como una entidad aparente, ser una no entidad, ser ambas cosas o no ser ninguna. Al meditar pensando de esa manera, finalmente, también la conciencia misma que medita de esta manera simplemente cesa por sí sola, mientras que el existente permanente que es la sabiduría no dual no nominal surge.

3db3) En cuanto al fruto de la meditación, puede que te preguntes: “¿Cómo puede ser que, a través del poder de familiarizarse verdadera e inequívocamente con la verdadera realidad, se logren las actividades?.” Así como el conocimiento en algunas personas de que las apariencias que se muestran en las superficies claras y brillantes de las gemas, la plata, etc., son solo reflejos, lo que representa la mera apariencia en virtud de haber renunciado a todas las características de error es este estado mental que aparece con un carácter ilusorio (siendo un no existente que aparece claramente) –la negación no implicativa que es la sabiduría no dual nominal. Al haber eliminado todos los puntos de referencia con respecto a él (como su existencia o no existencia), uno descansa en equilibrio meditativo en la no conceptualidad. En ese punto, el poder de las dos acumulaciones se ha vuelto especial y, a través del poder de la naturaleza de los fenómenos, la sabiduría existe permanentemente como sabiduría no nominal y no dual. A través de esto, una vez

que lo que se va a experimentar personalmente ha surgido verdaderamente de acuerdo con las renuncias progresivas de los oscurecimientos en las respectivas etapas inferiores del yoga, el yogui renuncia perfectamente a los oscurecimientos cognitivos, manifestando así la etapa del yoga de realización de la libertad de los puntos de referencia.[424]

E) La originación dependiente[425]

Esto tiene seis partes:

1) La naturaleza de la originación dependiente
2) Divisiones
3) Significado del término
4) Cuántas vidas se necesitan para que se complete un ciclo de los eslabones causales y resultantes de la originación dependiente
5) La distinción en términos de los doce eslabones siendo sustancialmente existentes o imputablemente existentes
6) La distinción en términos de los doce eslabones correspondientes o no correspondientes a un nivel dado de existencia saṃsārica

1) La naturaleza de la originación dependiente

Dado que no existen por ninguna naturaleza propia, todos los fenómenos aparecen en dependencia de causas y condiciones. Todos estos fenómenos no son creados por Īśvara ni por ningún otro agente creador, ni surgen de causas y condiciones no concordantes, ni de causas permanentes. Aunque estas meras apariencias no existen como si estuvieran establecidas en virtud de conexiones dependientes, son entidades que aparecen a los seres infantiles como si fueran existentes. Como dice el *Yuktiṣaṣṭikā* 44ab:

> Aquellos que afirman que las entidades dependientes
> están establecidas en la verdadera realidad...

Desde la perspectiva de lo inequívoco, los meros fenómenos que aparecen de esta manera son vacuidad, pero desde la perspectiva de la equivocación, están presentes como si estuvieran establecidos en dependencia. En virtud de su presencia de esta manera, si uno entiende la naturaleza real de estar establecido en dependencia, también se aclara la vacuidad en la que se abandonan los dos extremos. El verso final del *Vigrahavyāvartaṇī* dice:

> Rindo homenaje al incomparable Buda,
> quien enseña supremamente que la vacuidad,
> la originación dependiente y el camino medio
> tienen el mismo significado.

2) Divisiones

Esto tiene dos partes:
a) La originación dependiente de los fenómenos afligidos
b) La originación dependiente de los fenómenos purificados

2a) La originación dependiente de los fenómenos afligidos tiene dos partes:
a) La división común
b) La naturaleza de cada parte de la división

2aa) La división común tiene cinco partes:

2aa1) La base de la división es la originación dependiente cuya naturaleza consiste en las causas y condiciones para ciclar en el saṃsāra.

2aa2) La naturaleza de la división es lo que aparece como los doce eslabones (como la ignorancia).

2aa3) La razón de la división es que las características distintivas de lo que produce y lo que es producido en términos del poder de las causas y los resultados existen como los aspectos que se denominan doce eslabones. ¿Cómo existen? Los vaibhāsikas afirman que consisten en cinco causas y siete resultados, mientras que los Meros Mentalistas sostienen que consisten en seis causas y seis resultados.

2aa4) El significado de la división es que, aunque estos eslabones tienen diferentes naturalezas en términos de sustancia, su continuo sustancial no es diferente. Por lo tanto, son del mismo tipo general.

2aa5) El hecho de que el número de los doce eslabones sea preciso significa que el Bhagavān determinó que eran muchos. Algunos realistas dicen: “Entonces, ¿la ignorancia tiene o no una causa? Si tiene una causa, se deduce que hay trece eslabones, y si no tiene causa, se deduce que el saṃsāra tiene un comienzo” y “Si el envejecimiento y la muerte tienen un resultado, se deduce que hay trece eslabones, y si no tienen ningún resultado, se deduce que el saṃsāra se discontinúa después de un solo ciclo de causas y da como resultado los doce eslabones”. Esto es cierto para esos realistas, pero dichos defectos no se aplican a mí. La ignorancia significa no ver. Lo que no se ve es la naturaleza real de los objetos, tal como es porque uno es ignorante acerca de la naturaleza real, tal como es, de cada una de las cuatro realidades o las tres características (la imaginaria, la dependiente de lo otro y la naturaleza perfecta). Como dice el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* V1.4cd:

> Por lo tanto, ¿qué es este tipo particular de oscuridad
> de no ver lo que existe y ver lo que no existe?

Ser ignorante se debe únicamente a no saber. Sin embargo, en cuanto a las manchas adventicias que tienen muchos nombres (tales como “dhātus formativos”, “seres sintientes inconcebibles”, “karmas inconcebibles”, “reinos infinitos e inagotables de seres sintientes” y “apariencias erróneas estables”), si se analizan, no tienen principio ni fin, no tienen causas ni condiciones, y etc. En efecto, las apariencias engañosas, que parecen ser fenómenos existentes, aunque no tengan naturaleza propia, se producen por causas y condiciones engañosas. Si se dice que la razón no se aplica al sujeto, se sigue que dichas apariencias se producen porque es cierto que los resultados son diferentes de las causas (sin importar si estas causas y resultados son reales o engañosos). Si dichas apariencias se producen por causas y condiciones engañosas, no necesariamente se producen por causas y condiciones. Porque las causas y condiciones engañosas no son causas y condiciones reales en primer lugar, así como las causas y condiciones engañosas para transformar el metal ordinario en oro no son las causas y condiciones para tal transformación. Por lo tanto, si estas manchas adventicias en sí mismas (que parecen producidas por causas y condiciones y conllevan los doce eslabones) nunca existieron en primer lugar, cualquier análisis sobre si el eslabón de la ignorancia entre estas manchas o el eslabón del envejecimiento y la muerte tienen o carecen de un principio y un fin desaparece por sí solo.

Algunos pueden objetar: “En ese caso, se sigue que la ignorancia no tiene causa, y si no tiene causa, lo mismo se sigue para los eslabones restantes.” La consecuencia de que la ignorancia no tenga causa no invalida lo que se dice aquí. Porque si la ignorancia existiera, dependería de causas y condiciones, pero aquí no se afirma que la ignorancia exista si se analiza. “En ese caso, se sigue que la ignorancia existe porque existe la originación dependiente.” Cuando se examina a fondo a través del razonamiento, la razón no se aplica al sujeto. En cuanto a la originación dependiente, se sigue que todo lo que surge en dependencia y se establece en dependencia[426] es necesariamente no existente. Pues si existiera, debe existir por una naturaleza propia, pero como esa naturaleza no existe, simplemente surge como algo establecido en dependencia desde la perspectiva de la equivocación, mientras que no existe realmente. La razón se establece a través de la cognición válida y la implicación se establece de la siguiente manera. Todo lo que existe desde la perspectiva de las apariencias erróneas es necesariamente inexistente porque es engañoso en términos de la naturaleza real de los objetos, al igual que la apariencia de dos lunas para las personas con cataratas. “Pero entonces, como los doce eslabones de la originación dependiente no existen, no está justificado dar una presentación de ellos.” Aunque la originación dependiente no existe, hay un propósito para que el Bhagavan haya dado tal presentación. Al enseñar a los seres infantiles equivocados y sufrientes cómo la manera en que están equivocados en la forma de los doce eslabones surge de la base de la equivocación, se pone fin a esta equivocación.

Algunos pueden preguntarse: “Bien puede ser así desde la perspectiva de estar sin equivocación, pero desde la perspectiva de la equivocación, ¿cuáles son las

causas y condiciones de la ignorancia?" Son los continuos precedentes de los doce eslabones que son similares en tipo. "¿Y cuáles son las causas y condiciones de estos continuos precedentes de los doce eslabones?" Son asimismo sus respectivos continuos precedentes de los doce eslabones. Algunas personas pueden objetar: "Pero en ese caso, se deduce que hay una regresión infinita del punto de partida del saṃsāra, lo que lleva a la consecuencia de que el comienzo o primer punto en el tiempo del saṃsāra no puede ser señalado con precisión. De eso se deduce que el saṃsāra no es temporal ni adventicio porque –al ser inidentificable el tiempo de comienzo del saṃsāra– existe permanentemente de una manera primordial." Esto es cierto para esas personas que se aferran a la forma en que aparecen las cosas, pero dicho defecto no se aplica a mí. A través del poder del error, parece que hay una regresión infinita del punto de partida del saṃsāra. Por lo tanto, el pensamiento, "El saṃsāra existe primordialmente ya que no es temporal" aparece para el modo innato de aprehensión de las mentes de todos los seres infantiles. Sin embargo, si uno se entrena en los textos del Gran Madhyamaka, no es necesariamente el caso de que el saṃsāra sea algo primordialmente permanente solo porque no tiene un comienzo identificable en virtud de que, por error, parece que hay una regresión infinita del punto de partida del saṃsāra. Porque todas las concepciones de apariencias erróneas son engañosas, tal como puede parecer para una conciencia afectada por una ilusión o el sueño como si ocurrieran muchos eones entre dos momentos consecutivos. Además, aunque el envejecimiento y la muerte en realidad no tienen ningún resultado, no importa si el ciclo de los doce eslabones de la originación dependiente se completa en dos o tres vidas, ser impulsado a la siguiente existencia y completarla funciona de acuerdo con tales ciclos. Por lo tanto, no hay defecto en que el saṃsāra se interrumpa al final de uno solo de esos ciclos.

En general, estos doce eslabones giran en dependencia mutua, tal como las partes de un carro ruedan. Por lo tanto, a través de la fuerza de eso, la existencia saṃsārica aparece a partir de causas y condiciones en la manera en que estas causas y condiciones giran y están en movimiento. El *Ratnāvalī* I.36cd dice:

> Este maṇḍala del saṃsāra,
> así como una tea que gira en círculos,
> gira al implicar causas mutuas.

Muchos Tibetanos piensan que el saṃsāra es permanente porque no hay un punto final en el que se agote todo el número de seres sintientes. También piensan que, dado que no hay un punto de inicio del saṃsāra, en el momento de su comienzo el continuo sustancial del saṃsāra representa ser permanente en términos de un continuo. Sin embargo, en el momento del final del saṃsāra, al haberse cancelado dicho continuo sustancial, cesa su continuo permanente. Sin embargo, tales pensamientos solo exhiben los defectos de no haberse entrenado en la tradición escritural del Gran Madhyamaka. Así, si se hace un ligero análisis a través del

razonamiento, los seres sintientes no están establecidos sustancialmente porque no son más que manchas adventicias las que se etiquetan como seres sintientes. Puesto que no hay sustancia de los seres sintientes, tampoco hay un continuo sustancial de ellos. Sin embargo, si se hace un análisis exhaustivo, los seres sintientes ni siquiera están establecidos como meras imputaciones, pues la base misma de tales imputaciones no existe en primer lugar y los seres sintientes no están establecidos en las formas en que se imputan. Por lo tanto, si ni siquiera están establecidos como imputadamente existentes, ¿cómo podrían establecerse como sustancialmente existentes? Además, si el continuo sustancial del saṃsāra sin principio fuera permanente al principio, sería imposible que dejara de ser una entidad tan permanente en cualquier momento posterior (como se afirmó anteriormente). Pues es imposible que las naturalezas de ser permanente e impermanente cambien en la otra respectiva, tal como el Sambhogakāya que es permanente en términos de un continuo no deja de ser permanente en ningún momento posterior.

Según mi propio entendimiento, el significado de que el saṃsāra no tiene principio ni fin es el siguiente. Ya se explicó más de una vez que su principio o fin no existen porque este mismo saṃsāra en sí no está establecido. Pero la posición de otros –que su falta de principio y fin significa que el saṃsāra (o los reinos de los seres sintientes) existe desde el principio mismo y también existe al final como algo interminable– es errónea. En resumen, esta postura de que el saṃsāra es infinito, porque un tiempo de saṃsāra que se vacíe es imposible en virtud de que el número de seres sintientes no se agota, es muy despreciable. Es solo para aquellos que están involucrados en el error que parece que el número de seres sintientes no se agota, pero si no se ve ningún ser sintiente, no se puede observar una inagotabilidad infinita de seres sintientes. En cuanto a la manera en que la mera aparición de seres sintientes inagotables para aquellos que están involucrados en el error no se establece como que estos seres sintientes realmente existen de manera inagotable, ya se explicó anteriormente. En cuanto a si hay o no un momento en el que el saṃsāra se vuelve vacío, si se explica que el saṃsāra no existe en el sentido de que no dura ni siquiera un solo momento, no hay necesidad de analizar si hay o no un momento en el que se vuelve vacío. Se podría objetar: “Pero en ese caso, es absolutamente incierto si el saṃsāra también ocurrirá en el futuro.” Sólo puedo aceptar esto porque el hecho de que el saṃsāra se haya establecido como “contenido” en primer lugar, puesto que no sucede en absoluto, es expresado por el Bhagavān en el mantrayāna como “Glorioso Chakrasaṃvara.”[427] Sin embargo, en cuanto a que el saṃsāra aparezca temporalmente como si no se vaciara y demás, en virtud de estar habituado a la originación dependiente de los fenómenos afligidos, los reinos inconcebibles de los seres sintientes representan la naturaleza misma de la originación dependiente. Esta naturaleza de la originación dependiente es un punto sutil puesto que las cogniciones en los flujos mentales de aquellos que simplemente ven esta vida no pueden concebirlo. Como se dice:

Aunque no tiene principio, implica un final.[428]

Por lo tanto, puesto que el saṃsāra no tiene un punto de inicio, sino un final, se enseña como si tuviera un término. Sin embargo, esto se dice con cierta intención, que se establece a través de lo siguiente, tal como se encuentra en la tradición escritural del Gran Madhyamaka. Allí se describe un término del saṃsāra con la intención de que al final parezca como si las manchas adventicias desaparecieran naturalmente porque son engañosas. Esta afirmación sobre la existencia de un término final, si bien no hay un comienzo, es como es en realidad porque, en última instancia, es imposible que cualquier ser sintiente no se convierta en un Buda. Muchos puntos difíciles en la terminología del Dharma del significado definitivo se aclararán si uno entiende correctamente el significado de este punto de si el saṃsāra tiene o no un comienzo y un final.

2ab) La naturaleza de cada parte de la división de la originación dependiente de los fenómenos afligidos tiene dos partes en términos de:

1) los tres karmas (virtuoso, no virtuoso e inmóvil) en común y
2) los karmas que se experimentarán después de haber renacido.

2ab1) De entre los doce eslabones de la originación dependiente, (1) la definición de ignorancia es confusa. Aunque hay muchas maneras de dividirla, en general, si se clasifica la ignorancia, es de dos tipos: ignorancia afligida e ignorancia no afligida. La ignorancia que se presenta aquí como el primero entre los doce eslabones de la originación dependiente es del primer tipo porque este es el contexto para explicar el origen del sufrimiento que consiste en las aflicciones (el otro origen es el karma). Además, en particular, esta ignorancia sirve como causa de los karmas que impulsan a uno a la siguiente existencia, es decir, como una fuerza motivadora o desencadenante en el momento de involucrarse en tales karmas. Aunque la ignorancia cualifica como una de esas fuerzas motivadoras, no es solo la fuerza motivadora en el momento de involucrarse en dichos karmas impulsores la que se identifica como el primer eslabón. En efecto, la ignorancia que se enseña aquí es un factor impulsor, pero para los karmas virtuosos, es imposible que exista una fuerza motivadora afligida en el momento de participar en ellos. En cuanto a la ignorancia que se produce simultáneamente con las tendencias latentes que son introducidas por los karmas formativos, tampoco se la identifica como el primer eslabón, porque la ignorancia que se presenta como este eslabón es solo la que impulsa los skandhas del sufrimiento de la siguiente vida, pero no la ignorancia que es un mero factor productor. En resumen, la ignorancia que se presenta aquí como el eslabón impulsor consiste en la ignorancia dentro del grupo de las seis aflicciones primarias. Por otro lado, la ignorancia no afligida es la ignorancia acerca de los objetos cognoscibles que existe en los flujos mentales de los arhats Śrāvaka y Pratyekabuda y los nobles Bodisatvas.

Esta ignorancia, que se presenta como el primer eslabón de la originación dependiente, contiene las dos partes de lo que es un factor que se debe abandonar a través de la visión y lo que es un factor que se debe abandonar a través de la familiarización. Porque tanto su parte que consiste en lo que es un factor que se debe abandonar a través de la visión como la ignorancia que es un factor que acompaña a la mente afligida pueden funcionar como causas de los karmas que impulsan a uno a la siguiente existencia, es decir, como fuerzas motivadoras en el momento de involucrarse en estos karmas. En particular, con respecto a los karmas que impulsan los skandhas de los reinos placenteros, no existe tal clase de ignorancia que esté congruentemente asociada con las aflicciones y sirva como una fuerza motivadora en el momento de involucrarse en tales karmas porque dichos karmas surgen al estar congruentemente asociados con la raíz virtuosa que es la falta de ignorancia. Con respecto a los karmas que impulsan a uno a los reinos desagradables, existe la fuerza motivadora en el momento de involucrarse en estos karmas que es la ignorancia afligida que representa un factor al que se debe renunciar a través de la visión porque tales karmas no son más que no virtuosos, de modo que esta ignorancia surge al estar congruentemente asociada con el deseo o el odio. El significado de los skandhas, los dhātus, etc. de los reinos desagradables que se explican como factores a los que se debe renunciar a través de la visión también se refleja en este punto. Por lo tanto, la intención de todo esto es que, dependiendo de la diferencia de si la fuerza motivadora en el momento de involucrarse en el karma es o no la ignorancia que está congruentemente asociada con las aflicciones, el primer eslabón de la originación dependiente en términos de la ignorancia de proceder hacia reinos desagradables es no virtuoso, mientras que el de proceder hacia reinos agradables es neutral.

En resumen, la parte de la ignorancia afligida que representa un factor al que se debe renunciar a través de la visión es la ignorancia que ocurre solo como el factor acompañante de la sexta conciencia. Porque es la ignorancia que está incluida dentro de las seis aflicciones primarias y es la ignorancia de ser ignorante acerca de los aspectos de las cuatro realidades. La parte de la ignorancia afligida que representa un factor al que se debe renunciar a través de la familiarización es la ignorancia que ocurre como el factor acompañante de la mente afligida porque produce aflicción al mirar hacia adentro y tomar la conciencia ālaya como el objeto del egocentrismo. Esta porción de ignorancia afligida no funciona como una fuerza motivadora para los karmas que completan un renacimiento. Dentro de la porción de ignorancia afligida que representa un factor que debe abandonarse a través de la familiarización, también hay una parte que está asociada congruentemente con la sexta conciencia. Este tipo de ignorancia es nuevamente doble, y consiste en la porción de ser ignorante acerca de las cuatro realidades y la porción de ser ignorante acerca de los objetos. La primera funciona como la fuerza motivadora para los karmas que impulsan el siguiente renacimiento, mientras que la segunda lo hace para los eslabones que completan este renacimiento porque la primera impulsa las tendencias latentes de los karmas que impulsan dicho

renacimiento, mientras que la segunda es la que despierta estas tendencias latentes impulsadas. La primera es la ignorancia que es el primer eslabón de la originación dependiente, mientras que la segunda se identifica como consistente tanto en el anhelo como en el aferramiento. Algunos pueden objetar: "Pero si hay una ignorancia afligida que representa un factor que debe abandonarse a través de la familiarización, se deduce que existe en los flujos mentales de los nobles. En ese caso, se deduce que acumulan karmas que los impulsan a más nacimientos, pero eso queda invalidado por el siguiente pasaje:

> En aquellos que ven la realidad, no hay propulsión.
> En aquellos que están libres del anhelo, no hay renacimiento."

Esto no invalida lo que se dice aquí. La declaración "En aquellos que ven la realidad, no hay propulsión" se hace con la intención de que la ignorancia afligida que representa un factor que debe abandonarse a través de la familiarización (el primer eslabón causal de la originación dependiente que sirve como fuerza motivadora causal para los karmas que impulsan a uno a la existencia) se supere en dicho punto de ver la realidad y, por lo tanto, no se manifieste. O bien, aunque en los flujos mentales de los nobles en dicho punto exista cierta ignorancia afligida que representa un factor que debe abandonarse mediante la familiarización y que puede funcionar como la fuerza motivadora para impulsar y completar karmas, en realidad no motiva ni desencadena ningún karma impulsor o completado. Porque el poder que existe sin impedimentos para poder impulsar y completar karmas consiste en la ignorancia afligida que representa un factor que debe abandonarse mediante la visión, pero esta ignorancia ya ha sido abandonada mediante la realización clara de la falta de identidad de la persona. Por otro lado, la ignorancia afligida que representa un factor que debe abandonarse mediante la familiarización no es capaz de motivar ni desencadenar ningún karma impulsor o completado porque su poder es débil. Esto es exactamente como en el siguiente ejemplo: en una persona común y corriente con un soporte psicofísico dentro del reino del deseo que no retrocede desde un dhyāna real, existe la mente afligida del reino del deseo, pero esta mente afligida no motiva ni desencadena ningún karma para renacer en el reino del deseo.

Algunos pueden objetar: "Pero entonces sería imposible para los nobles nacer en el saṃsāra porque la fuerza motivadora para impulsar y completar los karmas no es posible en sus flujos mentales." No hay defecto aquí en términos de los nobles Hīnayāna y Mahāyāna. En cuanto a los primeros, para ilustrar esto a través de los nobles Śrāvaka que nacen en el nivel del primer dhyāna, aunque no tienen ningún factor impulsor que consiste en alguna nueva ignorancia afligida, su existencia en el nivel del primer dhyāna se completa por medio de su conexión con los karmas que completan las incontables instancias de la ignorancia afligida, lo cual lo impulsa a uno a un nacimiento en el nivel del primer dhyāna y ya existía antes de que vieran la realidad (en el camino de la visión). Esta conexión se

produce de tal manera que los eslabones del anhelo y el aferramiento a un renacimiento en el nivel del primer dhyāna se reemplazan a través de la etapa preparatoria no contaminada de este dhyāna. En cuanto a los nobles Mahāyāna, ellos no dependen del eslabón de la originación dependiente que consiste en la ignorancia afligida que los ata en el saṃsāra, pero deliberadamente no renuncian a la ignorancia afligida que representa un factor que debe ser renunciado a través de la familiarización y hace que renazcan en el saṃsāra. Esto es lo que funciona como sus causas y condiciones para impulsar y completar los renacimientos, a través de los cuales toman nacimientos en el saṃsāra como les place. El hecho de que esta ignorancia, que es la primera de los doce eslabones, consiste en las dos porciones de lo que se debe abandonar a través de la visión y la familiarización, respectivamente, también se establece a través de las escrituras, porque el *Yogācārabhūmi* dice:

> "¿Cuántos eslabones abandonan los que entran en la corriente?" [Renuncian] a una parte de todos ellos, pero a ninguno de ellos en su totalidad.[429]

En cuanto a la manera en que esta ignorancia funciona como la fuerza motivadora para las formaciones (el segundo eslabón), la ignorancia significa estar confundido acerca del yo. De esto, surge el apego a este yo, lo que a su vez conduce al deseo de que este yo sea feliz. Este deseo es doble: desear la felicidad en esta vida y en vidas posteriores, respectivamente. Al desear la felicidad en esta vida, uno comete acciones no virtuosas, como matar. Desear la felicidad en vidas posteriores es doble: desear existencias placenteras dentro del reino del deseo y en los dos reinos superiores, respectivamente. Al desear la felicidad en vidas posteriores en el reino del deseo, se acumulan acciones meritorias que están incluidas dentro de los niveles del reino de los deseos, como practicar la generosidad y mantener la disciplina ética. Al desear la felicidad en vidas posteriores en los dos reinos superiores, se acumulan acciones inmóviles, como los dhyānas puros y las absorciones sin forma. De esta manera, se renace en el respectivo entre los tres reinos.

(2) El eslabón de las formaciones (kármicas) consiste en el karma que está motivado o desencadenado por la ignorancia que acabamos de explicar y que nos impulsa a otra existencia. Se divide en dos: karma volitivo y karma volicional. Aquí, los Vaibhāṣikas afirman que el primero es karma mental y el segundo, karmas físico y verbal. Todas las demás escuelas, desde los Sautrāntikas en adelante, sostienen que ambos tipos son el factor mental de la intención (o impulso).[430] En este caso, el karma volitivo se refiere a la intención que sirve como motivación causal, mientras que el karma volicional es la intención que sirve como motivación en el momento de emprender realmente una acción. Las formaciones kármicas que representan el segundo de los doce eslabones se refieren sin duda alguna a cualquiera de los karmas volitivos que acompañan las acciones del

cuerpo, el habla y la conciencia mental, mientras que las tendencias latentes dentro de la conciencia ālaya no se consideran los karmas que representan este segundo eslabón. Porque el eslabón de las formaciones kármicas se presenta como el eslabón que impulsa a uno a un renacimiento (por la razón de que es lo que introduce dichas tendencias latentes), mientras que las tendencias latentes que son impulsadas por este eslabón de formaciones kármicas se presentan como el eslabón de cómo uno es impulsado a este renacimiento (por la razón de que son las condiciones causales para el sufrimiento).

Las formaciones kármicas en cuestión aquí son tres: karma meritorio, karma no meritorio y karma inamovible. A través de estos karmas uno es impulsado a las existencias placenteras del reino del deseo, existencias desagradables y los dos reinos superiores, respectivamente. Puede que te preguntes: "¿Cuál es el significado de que los dos primeros tipos de karma sean movibles y el último sea inamovible?" El primer tipo no significa que uno se mueva a otro reino en virtud del poder de la maduración de los dos primeros tipos de karma, porque es definitivo que los resultados de la maduración de las formaciones kármicas meritorias ocurren únicamente dentro de los soportes psicofísicos de las existencias placenteras del reino del deseo, mientras que los resultados de la maduración de las formaciones kármicas no meritorias ocurren únicamente dentro de los soportes psicofísicos de las existencias desagradables. Sin embargo, lo que se ve que se mueve a otros niveles son los resultados que concuerdan con dichas causas (formaciones meritorias y no meritorias, respectivamente) porque los resultados que concuerdan con los méritos como sus causas (como la riqueza) también se ven ocurrir en ciertos soportes psicofísicos de las existencias desagradables, mientras que los resultados que concuerdan con los no méritos como sus causas (como la indigencia) se ven ocurrir también en ciertos soportes psicofísicos de las existencias placenteras. El "karma inamovible" se llama así porque es definitivo que no sólo los resultados de maduración de los karmas que nos impulsan a un nivel particular de los reinos superiores, sino también los resultados que concuerdan con estas causas ocurren únicamente dentro de este nivel particular de estos reinos, mientras que es imposible para ellos moverse a cualquier otro reino.[431] En este contexto de los doce eslabones, "formación" pretende designar el factor del agente dentro de la unión de los tres elementos de agente, objeto y acción.

(3) El eslabón de la conciencia consiste en la conciencia ālaya que sirve como base en la que se introducen las tendencias latentes del eslabón de las formaciones. Esta conciencia ālaya tiene los dos aspectos de causa y resultado. El primero es su aspecto seminal –a través del poder de las tendencias latentes de las formaciones kármicas que se introducen en la conciencia ālaya, la conciencia ālaya convierte el sufrimiento del próximo renacimiento en algo que es adecuado para surgir. El segundo es su aspecto madurativo –el skandha de la conciencia ālaya que, a través de la potencia de estas semillas, surge como el comienzo de los skandhas del sufrimiento en el vientre de la madre.

(4) El eslabón del nombre y la forma se refiere a los cuatro skandhas distintos de la conciencia que se desarrollan progresivamente desde el momento en que la conciencia se conecta con un útero en adelante. En los reinos del deseo y la forma, tanto el nombre como la forma existen, pero en el reino sin forma, aunque el eslabón del nombre y la forma existe de manera general, el eslabón específico de la forma no existe. Por lo tanto, este eslabón se enseña como "nombre y forma" al combinar estos dos en uno.

(5) El eslabón de los āyatanas consiste en el eslabón de los seis āyatanas internos que se completan en virtud de que el nombre y la forma se han desarrollado por completo. Aquí, algunas personas pueden decir: "No es sostenible separar el eslabón del nombre y la forma del eslabón de los seis āyatanas porque se completan simultáneamente en el nacimiento milagroso." No hay defecto porque los doce eslabones se presentan en términos del nacimiento en el útero. La razón de esto es que el surgimiento progresivo de los doce eslabones existe únicamente en el proceso de nacer de un útero.

(6) El eslabón del contacto es el factor mental de la tríada de objeto, facultad sensorial y conciencia que se encuentran y, por lo tanto, delimitan los objetos. Aquí, los seis objetos, las seis facultades sensoriales y las seis conciencias son fáciles de entender. La manera en que estos tres elementos se encuentran y, por lo tanto, delimitan los objetos es a través de la conciencia momentánea que reconoce objetos que cambian momentáneamente. El contacto puede clasificarse como triple (el contacto conduce a experiencias de placer, displacer o indiferencia). O puede clasificarse como séxtuple (contacto en virtud de la facultad sensorial visual que sube a través de la facultad sensorial mental que se une con sus respectivos objetos) así como los dos tipos de contacto que ocurren como factores acompañantes de la mente afligida y la conciencia ālaya, respectivamente.

(7) El eslabón de sensaciones consiste en las experiencias agradables, dolorosas y neutrales de acuerdo con los objetos delimitados por el contacto. Cuando se clasifican, las sensaciones son quíntuples (sensaciones físicas agradables y desagradables, sensaciones mentales agradables y desagradables y sensaciones neutrales) o dobles: sensaciones físicas y sensaciones mentales. Las primeras son las sensaciones que ocurren como factores acompañantes de las conciencias sensoriales, mientras que las últimas son las sensaciones que ocurren como factores acompañantes de la conciencia mental. O se habla de las sensaciones basadas en la renuncia (sensaciones no contaminadas) y las sensaciones basadas en el apego (sensaciones contaminadas).

(8) El eslabón del anhelo se refiere a estar apegado a sensaciones agradables y desagradables como algo que debe adoptarse y rechazarse, respectivamente. Esto se puede clasificar en tres: anhelo por alcanzar el placer, anhelo por renunciar al sufrimiento y anhelo por la ecuanimidad como ninguna de las dos cosas, o anhelo por lo deseable, anhelo por la existencia y anhelo por la extinción.

(9) El eslabón del aferramiento significa aferrarse esforzándose por buscar las causas de la felicidad y el sufrimiento. En general, tanto el anhelo como el

aferramiento representan aflicciones que funcionan como fuerzas motivadoras de los karmas que completan los skandhas del sufrimiento. En cuanto a la diferencia entre el anhelo y el aferramiento, algunos dicen que el *Madhyamakāvatārabhāṣya* la explica como la diferencia entre el anhelo y el aumento posterior de este anhelo, pero esta explicación se dio con la intención de que el continuo de la conciencia que anhela se convierta en la conciencia que se aferra. Sin embargo, si el aferramiento se explica como la característica específica del aumento del anhelo no en el sentido que se acaba de describir, la diferencia entre los dos radica en que el anhelo es el esfuerzo por alcanzar algo, mientras que el aferramiento consiste en la obtención de ese algo. Algunos también dicen que el anhelo es el deseo en el sentido de estar apegado a la naturaleza de los sentimientos, mientras que el aferramiento es el deseo en el sentido de estar apegado a y esforzarse por buscar las causas de estos sentimientos. El aferramiento se clasifica en cuatro tipos: el aferramiento de estar apegado a lo que es deseable (aferrarse a los cinco placeres de los sentidos); el aferramiento a los sesenta y dos puntos de vista erróneos; el aferramiento en términos de ser vanidoso acerca de la ética y las disciplinas espirituales; y el aferramiento de aquellos que proponen un yo (estar apegado a las nociones de un yo o un ser sintiente).

(10) El eslabón del devenir es el siguiente. Después de que tanto el anhelo como el aferramiento han revivido las tendencias latentes de los karmas impulsores cuyo resultado específico es ser impulsado al próximo renacimiento de uno y que han sido introducidos en la conciencia ālaya, la potencia de estas tendencias se ha vuelto poderosa. Esto significa que ahora representan lo que se llama “devenir” – estar a punto de nacer en el reino y nivel específicos que constituyen el próximo renacimiento. Entre los siete tipos de devenir (seres del infierno, fantasmas hambrientos, animales, humanos, dioses, el estado intermedio y el devenir del karma), es el último el que aquí se presenta como el eslabón del devenir. El devenir también puede clasificarse en cuatro tipos: el devenir del pasado; el devenir de la muerte; el devenir del nacimiento; y el devenir del estado intermedio. El primero se refiere a la existencia de uno desde el nacimiento hasta el momento justo anterior al momento de la muerte. El segundo es el momento de la mente de la muerte. El tercero se refiere al primer momento de conciencia en el útero de la madre. El cuarto es el estado de haber muerto a través de ser concebido de nuevo.[432] En cuanto a la duración de este último, parece haber dos opiniones, algunos dicen que dura siete días, mientras que otros dicen que es incierto.[433] En cualquier caso, el *Abhidharmakośa* III.13-14 y su *Bhāṣya* dicen sobre las características de los seres en el estado intermedio que sus apariencias físicas se parecen a las de su próxima vida; pueden ser vistos por otros en el estado intermedio y a través del ojo divino; poseen poderes milagrosos (como moverse a través del espacio); todas sus facultades sensoriales están completas; pueden penetrar cualquier cosa, sin que nada les ofrezca resistencia; no se les puede impedir que se dirijan hacia su próximo renacimiento kármicamente destinado; y los del reino del deseo se alimentan de olores. Además, el devenir puede

clasificarse como triple en función de los tres reinos, y como noveno en función de la forma de nacer –del reino del deseo al reino del deseo, al reino de la forma y al reino sin forma, respectivamente, y lo mismo se aplica a los dos reinos superiores. En detalle, a través de la división de los nueve niveles del saṃsāra, el devenir puede clasificarse además en ochenta y uno en función de los nueve tipos de nacimiento desde cada uno de estos niveles hasta el reino del deseo, pasando por los nueve nacimientos desde cada uno de estos niveles hasta la Cima de la Existencia.

(11) El eslabón del nacimiento se refiere a los skandhas kármicamente maduros que se establecen de nuevo a través de la conexión con el lugar específico de nacimiento de uno. Su clasificación se enseña en el *Abhidharmakośa* I1].9: los humanos y los animales pueden nacer de las cuatro formas; los seres del infierno, los dioses y los seres en el estado intermedio solo nacen milagrosamente; y los fantasmas hambrientos suelen nacer de la misma manera, pero también pueden nacer de un útero.[434]

(12) El eslabón entre el envejecimiento y la muerte significa que la edad de uno cambia y que la fuerza vital de uno cesa, respectivamente. Puede que te preguntes: "Aunque hay muerte en los reinos superiores, ¿no es que carecen del envejecimiento?" Aunque carecen del envejecimiento de las facultades que se deterioran, existe el envejecimiento del continuo sustancial de la forma que se desvanece a través del tiempo. En cuanto a que el envejecimiento y la muerte se presentan juntos como un solo eslabón, esto se refiere tanto a la posibilidad de morir sin haber envejecido como a la de morir siendo precedido por el envejecimiento.

En resumen, el nacimiento, el envejecimiento y la muerte constituyen la fase en la que se manifiestan los resultados de la maduración kármica. Entre ellos, el envejecimiento y la muerte representan características específicas de esta maduración, pero no la maduración real, porque son los resultados que concuerdan con las causas que son los factores impulsores reales. Por lo tanto, estos dos resultados se presentan desde la perspectiva del presente porque se presentan como resultados completados, al igual que la cosecha de hoy. Los cuatro eslabones desde el nombre y la forma hasta los sentimientos se presentan desde la perspectiva del futuro porque se presentan como resultados impulsados, al igual que la cosecha del próximo año.

2ab2) En cuanto a la presentación de los doce eslabones en términos de los karmas que se experimentarán después de haber renacido, el sistema Vaibhasika como se describe en el *Abhidharmakośa* III.20cd-25ab dice lo siguiente acerca de los doce eslabones que se completan a lo largo de tres vidas. Los cinco skandhas en el momento de involucrarse en las aflicciones en la última vida consisten en ignorancia. Puesto que la ignorancia es su factor principal, o porque están incluidos en ella, los cinco skandhas se designan a través de ella. Lo mismo debe entenderse también para los otros eslabones –los cinco skandhas en el momento de

acumular karma en la última vida representan el eslabón de las formaciones. Luego, en esta vida, los cinco skandhas durante la fase de entrar por primera vez en el vientre de la madre constituyen el eslabón de la conciencia. A continuación, los cinco skandhas durante la fase en el vientre materno cuando las puertas de los sentidos aún no se han desarrollado representan el nombre y la forma. Los cinco skandhas desde el punto de que las facultades de los sentidos se han desarrollado hasta el punto de no poder delimitar objetos constituyen los seis āyatanas. Los cinco skandhas desde el punto de poder delimitar objetos hasta el punto de no saber los detalles específicos de las causas de la felicidad y el sufrimiento constituyen el contacto. Los cinco skandhas desde el punto de conocer los detalles específicos de las causas de la felicidad y el sufrimiento hasta el de no poder tener relaciones sexuales representan los sentimientos. Los cinco skandhas desde el punto de poder tener relaciones sexuales hasta el de no tomar los objetos del deseo constituyen el anhelo. Los cinco skandhas durante la fase de tomar los objetos del deseo representan el aferramiento. Los cinco skandhas durante la fase de acumular el karma que completa el siguiente renacimiento son el eslabón del devenir. Luego, los cinco skandhas durante la fase de entrar en el vientre de la madre en la siguiente vida constituyen el nacimiento. Finalmente, los cuatro eslabones de nombre y forma, los seis āyatanas, el contacto y los sentimientos de la siguiente vida están incluidos en el eslabón del envejecimiento y la muerte. Como dice el *Śālistambasūtra*:

> Lo que es el surgimiento del nombre y la forma es el surgimiento del envejecimiento y la muerte, y es lo mismo hasta llegar a los sentimientos.

El *Abhidharmakośa* III.25cd describe el propósito de enseñar la completación de los doce eslabones a lo largo de tres vidas de la manera antes mencionada, como la eliminación de la ignorancia acerca de las existencias pasadas, futuras y presentes.

2b) La originación dependiente de los fenómenos purificados es lo que está incluido en cualquiera de las realidades del camino y la cesación, porque estos se caracterizan por ser lo que purifica y el estado de ser purificado, respectivamente. Por lo tanto, la cesación en el sentido de que todos los doce eslabones de la originación dependiente se han detenido es la realidad de la cesación, pero no es que esta cesación sea independiente de causas y condiciones porque es un resultado de la libertad. Tal vez te preguntes: "¿Cómo se designa esto como la originación dependiente de los fenómenos purificados?" Se designa de esta manera con la intención de que todos los eslabones desde la ignorancia hasta el envejecimiento y la muerte lleguen a su fin. Como explica en el *Mūlamadhyamakāvatāra* XXVI.11:

> Si la ignorancia cesa,
> las formaciones no surgirán.

La cesación de la ignorancia se produce en virtud de que el conocimiento se ha familiarizado con la verdadera realidad.

3) Significado del término "originación dependiente"

En términos del significado definitivo, es lo que aparece basado en la mera dependencia de lo que se postula y lo que lo postula. Para la explicación detallada de este término, véase la clara presentación de Candrakīrti en su *Prasannapadā*.[435]

4) Cuántas vidas se necesitan para que se complete un ciclo de los eslabones causales y resultantes de la originación dependiente

Esta finalización puede ocurrir (a) instantáneamente o (b) durante un período de tiempo más largo.

4a) Es posible que los doce eslabones se completen en un solo momento.
Según la excelente explicación de mi gurú Karma Trinlépa sobre esto que se explica en el *Abhidharmakośabhāṣya*,[436] se dijo con la intención de que, en base a un karma como matar bajo la influencia del apego, los doce eslabones se completarán completamente en el futuro.

4b) La completación de los doce eslabones durante un período de tiempo más largo se puede experimentar
(a) en el próximo renacimiento o (b) después de cualquier otro número de renacimientos.
Algunos dicen: "En términos de lo que se experimenta en esta vida, un ciclo de los doce eslabones de la originación dependiente se completa en una sola vida." Esto necesita ser examinado.[437]

4ba) En cuanto a los doce eslabones que se completan en el próximo renacimiento, están:
1) el sistema Vaibhasika y
2) el sistema de los Meros Mentalistas

4ba1) En cuanto al primero, los maestros Tibetanos anteriores explican un ciclo inicial de los doce eslabones en dependencia de la última vida de uno y otro ciclo en dependencia de la próxima vida (todos los eslabones se completan así en tres vidas). El primero significa que, en dependencia de la ignorancia y las formaciones kármicas de la última vida de uno funcionando como las causas, sus resultados son los cinco eslabones desde la conciencia hasta los sentimientos en esta vida. El segundo significa que, en dependencia de los tres eslabones de esta vida de anhelo, aferramiento y devenir funcionando como las causas, sus resultados surgen como los dos eslabones de nacimiento, envejecimiento, y muerte en la próxima vida. En términos de los doce eslabones que se completan así en tres vidas, la ignorancia y las formaciones se presentan como los factores impulsores; los cinco eslabones

que van desde la conciencia hasta las sensaciones son los resultados impulsados; los tres eslabones del anhelo, el apego y el devenir son los factores que los completan; y el nacimiento, así como el envejecimiento y la muerte, son los resultados completados.[438]

Evidentemente, esto debe analizarse de la siguiente manera. Algunas personas dicen: "Este ciclo de causas y resultados que se completa a lo largo de tres vidas está explícitamente claro en los sūtras y la explicación anterior de los maestros Tibetanos es la intención del *Abhidharmakośabhāṣya*. Por lo tanto, la secuencia de causas y resultados se completa dos veces durante tres vidas." Pero entonces, en la finalización anterior a lo largo de tres vidas, el nacimiento, el envejecimiento y la muerte de esta vida no son resultados impulsados porque no se explican como tales resultados. Tampoco son resultados completados porque existe el defecto de que las causas que los completan (el anhelo, el apego y el devenir) no los han precedido. Por lo tanto, parece existir el defecto de un ciclo de causas y resultados que depende de que la última vida de uno y esta vida estén incompletas. De la misma manera, cuando se explica que el anhelo, el apego y el devenir de esta vida nos conectan con nuestro próximo nacimiento y con el envejecimiento y la muerte que allí se dan, la pregunta es si, en este último ciclo de los doce eslabones, existe o no la ignorancia que representa un factor propulsor. Si no existe en este último ciclo, existe el defecto de que los doce eslabones están incompletos en él. Pero si esta ignorancia existe en él, la pregunta es si es la ignorancia del ciclo que depende de nuestra última vida o la ignorancia que es un factor acompañante del anhelo y el apego que sirven para completar nuestra próxima vida. El primer caso es insostenible, ya que implica el siguiente defecto. Si la ignorancia del primero de los dos ciclos que se consideran completados en tres vidas fuera adecuada como la ignorancia en el segundo ciclo, entonces esta ignorancia del primer ciclo por sí sola sería suficiente como todos los casos de ignorancia propulsora mientras uno siga ciclando en el saṃsāra. El segundo caso tampoco es sostenible, porque de ello se deduciría que las mismas causas que completan son causas que impulsan. Además, algunas personas, por no aceptar la conciencia ālaya, presentan el eslabón de la conciencia (que sin duda es una causa que impulsa) como un resultado impulsado y dicen que el nombre y la forma de la próxima vida, los āyatanas, etc., están incluidos en los eslabones del nacimiento, el envejecimiento y la muerte. Pero todas esas explicaciones torcidas del significado de las escrituras representan simplemente los significados de malos sistemas filosóficos.

En este contexto, y sin que otros comprendan cómo se completa el ciclo completo de causas y resultados de los doce eslabones una vez en tres vidas, la explicación oral del poderoso victorioso, Chötra Gyatso, sobre esto se presenta aproximadamente de la siguiente manera. Los eslabones de ignorancia, formaciones y conciencia de la vida pasada han sido impulsados a través de los tres eslabones de anhelo, aferramiento y devenir de la vida pasada hacia los seis eslabones de esta vida de nombre y forma, āyatanas, contacto, sentimientos, nacimiento, envejecimiento y muerte. Del mismo modo, la ignorancia, las

formaciones y la conciencia de esta vida son impulsadas a través de los tres eslabones de anhelo, aferramiento y devenir de esta vida hacia los seis eslabones de nombre y forma, āyatanas, contacto, sentimientos, nacimiento, envejecimiento y muerte de la próxima vida. Tal vez ahora te preguntes: "Entonces, ¿cuál es la explicación perfecta de que los doce eslabones se completen una vez en tres vidas en el propio sistema de los Vaibhāṣikas?" Dice que, durante una vida, impulsadas por la fuerza motivadora de la ignorancia, a través de las formaciones, las potencias de los karmas se introducen en la conciencia. Durante la siguiente vida, al ser revividas por el anhelo y el aferramiento, las potencias de estos karmas –el devenir– se vuelven poderosas. Durante la tercera vida, se completan los seis eslabones resultantes restantes.

4ba2) Según el sistema de los Meros Mentalistas, las causas y los resultados de un ciclo completo de los doce eslabones se completan en dos vidas. Los dos eslabones de la ignorancia y las formaciones de la última vida impulsan los cuatro eslabones desde el nombre y la forma hacia arriba a través de los sentimientos, al implantarlos en la conciencia ālaya como semillas que son adecuadas para surgir más tarde. Las tendencias latentes de estos cuatro eslabones impulsados se convierten entonces, a través de los dos eslabones del anhelo y el aferramiento, en el eslabón del devenir. "Convertirse en el eslabón del devenir" significa que dichas tendencias latentes se reviven a través del anhelo y el aferramiento. "Reviven" significa que el anhelo y el aferramiento convierten en estas tendencias factores que con seguridad producirán maduraciones en el segundo momento, tal como una semilla que ha caído en algún lugar de la tierra con seguridad brotará en el segundo momento en virtud de las condiciones de humedad, calor y fertilizante. De esta manera, las características específicas que son los defectos resultantes de dichos cuatro resultados impulsados se presentan como los resultados completados –los dos eslabones de nacimiento, envejecimiento y muerte. En resumen, a través de la finalización de seis causas en la última vida de uno, se completan seis resultados en esta vida.

Además, se debe analizar el siguiente punto difícil en este contexto. El auto-aislamiento del devenir no se presenta como si tuviera la naturaleza del karma impulsor porque este auto-aislamiento se presenta como las tendencias latentes que se introducen a través de los karmas impulsores. Sin análisis, este devenir se identifica como karma de finalización, pero bajo análisis, no se lo identifica así porque el devenir se presenta como la fase de las potencias de los karmas de finalización que han entrado en las tendencias latentes de los karmas impulsores. Por lo tanto, el vínculo de las formaciones es sólo lo que impulsa la naturaleza de lo que ha madurado, pero no lo que la produce, mientras que el devenir es lo que produce la naturaleza de lo que ha madurado. Explicado de esta manera, en el momento de la maduración ha transcurrido mucho tiempo después de que los factores impulsores reales han cesado, mientras que el devenir existe durante todo el tiempo desde que ha convertido las tendencias latentes de los karmas impulsores

en los factores que con certeza producirán la maduración hasta su estado ininterrumpido de haber madurado. Así, la naturaleza propia del devenir es neutral, pero la naturaleza de los factores impulsores es sólo virtuosa o no virtuosa. Entre los factores que reviven las tendencias latentes virtuosas y no virtuosas, son posibles los tres tipos de karma (virtuoso, no virtuoso y neutral). Explicado de esta manera, tanto los factores impulsores reales como sus tendencias latentes se presentan como causas de la maduración. Las maduraciones reales (nombre y forma a través de los sentimientos), los factores que realmente completan y sus tendencias latentes son causas de resultados similares. Sus productos (nacimiento, envejecimiento y muerte) son resultados que concuerdan con sus causas. Bajo análisis, las maduraciones reales (como la forma) también pueden presentarse como resultados que concuerdan con sus causas en cuanto dependen de sus propios factores anteriores que los completan.

Algunos pueden pensar aquí: "De acuerdo con esta explicación de los Meros Mentalistas, en la que los doce eslabones se completan una vez en dos vidas, el orden de estos eslabones no es como lo presentó el Buda, ya que los tres eslabones del anhelo, el apego y el devenir siguen inmediatamente después del eslabón de la conciencia." No hay defecto alguno porque esta enumeración del orden de los doce eslabones dada por el Buda aquí representa la manera en que adaptó las escrituras Hīnayāna (que explican que los doce eslabones se completan una vez en tres vidas) a las escrituras Mahāyāna. Además, uno puede pensar: "El sistema del Mero Mentalista aquí no está de acuerdo con la explicación de los sūtras de que el anhelo surge a través de la condición de las sensaciones porque dice que el anhelo y el apego son los factores que producen lo que está maduro, como las sensaciones." Tampoco hay tal defecto debido a lo siguiente. La intención detrás de lo que se dice aquí es que, aunque no hay tres eslabones de anhelo, apego y devenir que constituyan los factores reales que completan los cuatro eslabones maduros ya manifestados (tales como nombre y forma), durante el propio tiempo del continuo de la naturaleza propia de estos eslabones maduros y sus características específicas surgen los tres eslabones de anhelo, apego y devenir que representan los factores que producen los siguientes de estos eslabones maduros. Además, al explicar que los doce eslabones se completan una vez en dos vidas, se enseña de hecho que el anhelo surge del sentimiento, lo cual es en virtud de tener en mente que (de la misma manera que la última vida y esta vida están relacionadas) los factores impulsores y que completan los respectivos eslabones en la próxima vida deben acumularse en esta vida. También hay un ejemplo para justificar esto. En el soporte psicofísico de un dios Brahmākayika surge el anhelo de saborear el sabor del sentimiento dentro del primer dhyāna real. Este anhelo aumenta las potencias de las tendencias latentes correspondientes dentro de la conciencia ālaya de ese dios. Al hacerlo, en este dios Brahmākayika se producen instancias posteriores similares en tipo a la naturaleza de lo que ha madurado (el nombre y la forma de este dios) y sus características particulares (envejecimiento y muerte) que concuerdan con sus causas. Por lo tanto, hasta que las potencias de

dichas tendencias latentes se agoten, las maduraciones producidas por ellas surgirán o las que ya han surgido no se interrumpirán.

4bb) En términos del karma que se experimenta después de cualquier otro número de renacimientos, los sūtras explican que es posible que los doce eslabones estén incompletos incluso hasta cientos de millones de eones.

5) La distinción en términos de los doce eslabones que son sustancialmente o imputablemente existentes

Maestros Tibetanos anteriores afirman: “En términos de dos ciclos de los doce eslabones que se completan a lo largo de tres vidas según los Vaibhāṣikas, en el primer ciclo siete eslabones son sustancialmente existentes y cinco son imputablemente existentes. En cuanto a la forma de imputación, el anhelo y el aferramiento se imputan a elementos de la ignorancia; el devenir, a elementos de las formaciones; el nacimiento, a elementos de la conciencia; y el envejecimiento y la muerte, a elementos de los cuatro eslabones desde el nombre y la forma hasta los sentimientos. En términos del segundo ciclo, cinco eslabones son sustancialmente existentes y siete son imputablemente existentes. Aquí, la ignorancia se imputa a elementos del anhelo y el aferramiento; las formaciones, a elementos del devenir; la conciencia, a elementos del nacimiento; y los cuatro eslabones desde el nombre y la forma hasta los sentimientos, a elementos del envejecimiento y la muerte. Esta distinción entre existencia sustancial e imputada es la razón del sistema Vaibhasika para que dos ciclos de los doce eslabones se completen en tres vidas.” Sobre esto, Avalokitesvara Dharmakīrtisamudraśrī-bhadra[439] dice: “Esta afirmación de los Tibetanos anteriores es una charla tonta. No importa si los eslabones de la originación dependiente se presentan en uno o dos ciclos, deben presentarse sobre la base de entidades, mientras que una presentación de estos eslabones basada en no-entidades no es factible porque, en términos de realidad aparente, estas últimas no son capaces de realizar ninguna función. Por lo tanto, en términos de que los doce eslabones se completen una vez en tres vidas, la enseñanza sobre ciertos eslabones que son de existencia sustancial e imputada, respectivamente, se da para personas de mente estrecha que piensan: “Dado que los siete eslabones de la tercera vida, como la ignorancia, no se mencionan explícitamente, se deduce que se los deja fuera” y “Dado que los cinco eslabones de la vida media, como el anhelo y el aferramiento, no se mencionan explícitamente, se deduce que se los deja fuera.” Sin embargo, dicha enseñanza tiene un significado conveniente. Por lo tanto, es solo en este sentido que la explicación de que ciertos eslabones son de existencia sustancial e imputada, respectivamente, es una prueba correcta de que los doce eslabones se completan una vez en tres vidas.” Está claro que esta única finalización en tres vidas es el propio sistema del *Abhidharmakośa*, ya que se afirma en las líneas III.20cd y su *Bhāṣya* que los dos primeros eslabones pertenecen a la última vida de uno; los ocho siguientes, a la vida presente; y los dos últimos, a la siguiente vida.

Si esto se explica según el yāna común, uno puede preguntarse por la razón de llamar a esto "la originación dependiente de los fenómenos afligidos." Los doce eslabones se designan de esta manera porque todos están incluidos en los tres tipos de aflicciones en términos de lo que es aflictivo, kármicamente activo y sirve como base de las aflicciones. La ignorancia, el anhelo y el aferramiento son "aflicciones aflictivas"; las formaciones y el devenir son "aflicciones kármicas"; y los siete eslabones restantes son "aflicciones en términos de ser bases." Las razones para esto, en el orden debido, son que la ignorancia, el anhelo y el aferramiento no solo son aflicciones por naturaleza, sino también la búsqueda y el aferramiento de aflicciones; las formaciones y el devenir son las actividades kármicas que se producen por las tres primeras aflicciones; y los siete eslabones restantes (como la conciencia) son las bases sobre las que se experimentan las aflicciones o el sufrimiento. Esto también se expresa en el *Pratītyasamutpādahṛdaya* de Nagārjuna (verso 3):

> De los tres, surgen los dos;
> de estos dos, surgen los siete; y de estos siete,
> surgen los tres –esta rueda de la existencia
> gira una y otra vez.

6) La distinción en términos de los doce eslabones que corresponden o no a un nivel dado de existencia saṃsārica

Esto se explica de manera breve y aproximada según el tratado de Náyakaḥ Svayavajra llamado *Diferenciando la Originación Dependiente.*[440] El eslabón de la ignorancia que ocurre como un factor acompañante de la mente afligida está incluido en la clase misma de seres sintientes en los que se acumulan ciertos karmas porque esta ignorancia es la fuerza motivadora causal de los karmas que impulsan la maduración. Además, el eslabón de la conciencia está incluido en los mismos seres que acumulan ciertos karmas porque la mente afligida y la conciencia ālaya están incluidas dentro de los soportes físicos de los seres que acumulan ciertos karmas. El eslabón de la ignorancia que es un factor acompañante de la conciencia mental se considera principalmente como perteneciente al nivel futuro en el que uno renacerá –los seis resultados impulsados y completados están necesariamente incluidos únicamente en el nivel en el que uno renacerá. Los dos eslabones de formación y devenir están incluidos exclusivamente en el nivel en el que uno renacerá. Pues es contradictorio que los factores que impulsan las maduraciones de otro nivel sean los factores que impulsan las maduraciones del nivel actual y también es contradictorio que los factores que producen las maduraciones de este nivel sean los factores que producen las maduraciones de otro nivel. El aferramiento también corresponde al nivel en el que uno renacerá porque definitivamente no es nada más que aquello que revive las maduraciones del nivel en el que uno renacerá. A diferencia del aferramiento, no hay certeza de

que el anhelo corresponda al nivel en el que uno renacerá. Por ejemplo, cuando uno nace en el primer nivel de dhyāna desde el reino del deseo, aunque el anhelo en este caso es un anhelo que se basa en los sentimientos del reino del deseo, el aferramiento en este caso es el factor de apropiación que representa la causa de los sentimientos del primer nivel de dhyāna. En cuanto al cultivo de absorciones meditativas causales, algunos también afirman que, en un soporte psicofísico del reino del deseo, se produce el anhelo que anhela los sentimientos de los dhyānas.

F) La naturaleza del camino de la familiarización (el deporte del león y el cruzar en un salto)[441]

Este tiene siete partes:

1) Eliminar los reparos de los maestros Tibetanos en el contexto de la explicación de Āryavimuktisena y Haribhadra del samādhi del deporte del león como el camino especial del camino de la visión
2) Determinar los objetos de las absorciones meditativas del deporte del león preparatorio y el cruzar en un salto real
3) Reflexionar sobre la manera de entrar en la absorción meditativa a través de estos dos samādhis
4) Explicar la manera en que se abandonan los factores a los que se debe renunciar a través de estas absorciones meditativas que sirven como sus remedios
5) Eliminar las contradicciones con otras escrituras
6) Comentarios específicos de JNS sobre el *Vivṛti* en AA IV.24-25
7) La manera en que se abandonan las concepciones que son factores a los que se debe renunciar a través de la familiarización son abandonados

1) Eliminar los reparos de los maestros Tibetanos en el contexto de la explicación de Āryavimuktisena y Haribhadra del samādhi del deporte del león como el camino especial del camino de la visión

Algunos maestros Tibetanos dicen: “Teniendo en cuenta que aquellos en el camino de la visión no son capaces de entrar en la absorción meditativa de la cesación, el *Vṛtti* dice:

> El camino de la familiarización consiste en las nueve absorciones meditativas de permanencia progresiva. Estas consisten en las absorciones meditativas de cruzar en un salto . . .[442]

Esto y la explicación de que el deporte del león pertenece al camino de la visión mientras que el cruzar en un salto es el camino de la familiarización contradicen los sūtras porque los sūtras dicen que estos dos samādhis representan la pāramitā de dhyāna entre las otras cinco pāramitās que están incluidas en la prajñāpāramitā. Las explicaciones anteriores no sólo están en contradicción con los sūtras, sino que

también contradicen las afirmaciones de las personas que dan tales explicaciones. Porque estos dos samādhis representan la pāramitā de dhyāna, mientras que dichas personas explican el dhyāna en el camino de la visión como los seis conjuntos de seis pāramitās. Aunque piensan que uno no entra en la absorción meditativa de la cesación en el camino de la visión, explican el samādhi del deporte del león como perteneciente al camino de la visión. De hecho, este samādhi se distingue por participar en las nueve absorciones meditativas de la permanencia progresiva, tanto en su orden progresivo como en el inverso. Además, el pasaje del sūtra sobre la disolución de las ramas de dhyāna de los Bodisatvas irreversibles en el camino de la visión (AA IV.47d) dice que dichos Bodisatvas participan en las ocho liberaciones y las nueve absorciones meditativas.[443] Si se acepta eso, todos, desde los que entran en la corriente hasta los Pratyekabudas, son capaces de alcanzar esto." "Además, se explica que si los Śrāvakas y los Pratyekabudas también entran en la absorción meditativa de la cesación, todas las cualidades de renuncia y realización de los Śrāvakas y los Pratyekabudas se incluyen en el camino Mahāyāna de la visión. Además, resulta absurdo pensar que el camino de la familiarización consiste en las nueve absorciones meditativas, y es igualmente absurdo pensar que las nueve absorciones meditativas consisten en el camino de la familiarización. Por lo tanto, "cruzar en un salto" es la explicación detallada del deporte del león, pero este samādhi en sí mismo está incluido solo en el camino de la familiarización[444]."

Tales afirmaciones no están justificadas. La interpretación errónea de estas personas de que la posición de Āryavimuktisena y Haribhadra implica pensar que los Bodisatvas con la realización clara del camino de la visión no son capaces de entrar en la absorción meditativa de la cesación es un caso obvio de que dichas personas no han llegado a la realización clara porque los textos de Āryavimuktisena y Haribhadra son muy claros acerca de que los Bodisatvas pueden entrar en la absorción meditativa de la cesación después de haber alcanzado el camino Mahāyāna de la visión. El defecto mencionado anteriormente de que el camino de la familiarización consiste en las nueve absorciones meditativas tampoco se aplica, pues el significado de los sūtras madre es que las 108 concepciones que son los oscurecimientos cognitivos del camino de la familiarización se abandonan a través de las ochenta y nueve absorciones meditativas de permanencia progresiva en el segundo hasta el décimo bhūmis.[445] Al unísono, poderosos paṇḍitas como Āryavimuktisena, Haribhadra, Ratnākaraśānti y Abhayākaragupta comentaron de acuerdo con la explicación de los sūtras que el samādhi del deporte del león que constituye el camino especial del camino de la visión y el deporte del león que es la preparación para los verdaderos equilibrios meditativos del camino de la familiarización son diferentes. Estos son los maestros a quienes seguimos aquí, pero no algunos Tibetanos insolentes y desafiantes que no pueden soportar ser acusados de denigrar a Āryavimuktisena a

través de su crítica anterior y, por lo tanto, se sienten presionados a afirmar que el Āryavimuktisena que fue el discípulo de Vasubandhu, el segundo omnisciente, no fue el Āryavimuktisena que compuso el *Vṛtti*.[446]

2) Determinar los objetos de las absorciones meditativas del deporte del león preparatorio y el cruzar en un salto real

En términos del camino de la familiarización, los objetos del deporte del león (la preparación) y el cruzar en un salto (el samādhi real) son las nueve absorciones meditativas de la permanencia progresiva. Entre estas, los cuatro dhyānas y las cuatro absorciones sin forma ya se han explicado anteriormente.[447] En cuanto a determinar el significado de la absorción meditativa de la cesación, esto tiene seis partes:

a) Las personas que entran en ella
b) Los reinos en los que se entra
c) Los niveles que son sus soportes mentales
d) Los factores que deben cesar y que hace cesar
e) Su propia naturaleza
f) El lapso de tiempo durante el cual se entra

2a) En términos de los Śrāvakas, según el *Abhidharmakośa* V1.43cd y 64a, quienes entran en esta absorción meditativa son solo aquellos que no retornan y que son testigos corporales y los arhats que se liberan a través del prajñā y samādhi.[448] El *Viniścayasaṃgrahaṇī* explica que los Pratyekabudas también entran en la absorción meditativa de la cesación.[449] En términos del Mahāyāna, el *Viniścayasaṃgrahaṇī*[450] dice que los Bodisatvas y Budas irreversibles entran en esta absorción meditativa. Es bien sabido por el *Madhyamakaratnapradīpa*[451] de Bhavaviveka que los Bodisatvas de facultades agudas alcanzan la Budeidad en tres eones incalculables, mientras que aquellos con facultades medias y torpes lo hacen en siete y treinta y tres de esos eones, respectivamente. En términos de aquellos con facultades torpes, los caminos de acumulación y preparación juntos duran tres eones incalculables, y cada uno de los diez bhūmis dura tres de esos eones. Según el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XIV.29cd y 44ab, para aquellos de facultades agudas, los tres períodos de compromiso a través de la aspiración (los caminos de acumulación y preparación), los siete bhūmis impuros y los tres bhūmis puros, respectivamente, duran cada uno un eón incalculable. Lo mismo se dice en el *Bodhisattvabhūmi*,[452] que añade que “eón incalculable” se refiere a estar más allá de sesenta grandes eones. Según el *Ālokā*, durante el primer eón incalculable, todo desde el nivel de acumulación hasta el primer bhūmi se completa; el segundo eón dura desde el segundo hasta el séptimo bhūmi; y el tercero, desde el octavo bhūmi hasta la Budeidad. Acerca del sexto y séptimo bhūmi, el *Madhyamakāvatāra* V1.1cd y VII.1b dice:

> El (Bodisatva] que ve la verdadera realidad de la originación dependiente mora en el prajñā y así alcanza la cesación.
>
> [El Bodisatva] entra en la cesación en un solo instante.

De acuerdo con esto, el *Daśabhūmikasūtra* dice:

> Desde el sexto A partir del séptimo Bodisatvabhūmi, entran en la absorción meditativa de la cesación de los Bodisatvas. Los Bodisatvas que moran en el séptimo Bodisatvabhūmi entran en la absorción meditativa de la cesación en cada instante mental, pero a esto no se le llama "haber manifestado la cesación."[453]

Estas afirmaciones se hacen con la intención de saber si dichos Bodisatvas son capaces o no de entrar en esta absorción meditativa de la manera de ser sin ninguna característica. Sin embargo, en general, los Bodisatvas pueden entrar en la absorción meditativa de la cesación desde el camino de la visión en adelante; los sūtras de la prajñāpāramitā dicen que los Bodisatvas irreversibles entran en la absorción meditativa del primer dhyāna a través de la absorción meditativa de la cesación.[454]

2b) En cuanto a los reinos en los que se entra en la absorción meditativa de la cesación, en términos de los Śrāvakas, uno entra primero en ella en el reino del deseo y luego entra en ella en el reino de la forma más tarde. El *Abhidharmasamuccaya* dice:

> La absorción meditativa de la cesación es supramundana –se produce entre los humanos. Después de que se ha producido entre los humanos, se manifiesta ya sea entre los humanos o en el reino de la forma. En el reino sin forma no puede manifestarse.[455]

El *Abhidharmakośa* V1.44cd está de acuerdo con esto. Tal presentación se hace en términos de los Śrāvakas, quienes no aceptan la conciencia ālaya. Según los Meros Mentalistas, uno primero entra en la absorción meditativa de la cesación en el reino del deseo y luego entra en ella en los tres reinos más tarde. El *Viniścayasaṃgrahaṇī* dice:

> Si se presenta la conciencia ālaya, la manifestación [de esta absorción meditativa] debe considerarse como algo que sucede en todos [los tres reinos].[456]

2c) Los niveles que son sus soportes mentales
Esto tiene dos partes:

a) Los soportes para entrar en ella
b) Los soportes para elevarse desde ella

2ca) El *Abhidharmakośabhāṣya* en II.43b 457 dice que el soporte para entrar en la absorción meditativa de la cesación es únicamente el nivel de Ni Discriminación Ni No Discriminación. De este modo, después de haber alcanzado el estado mental de la Cima de la Existencia, mediante la participación mental en la naturaleza de los fenómenos, surge la absorción meditativa de la cesación una vez que los elementos mentales sutiles de la Cima de la Existencia han cesado (debido a la gran sutileza de esta última, su flujo de mentes primarias y factores mentales es fácil de detener). El *Koṣṭilapaṛipṛcchāsūtra* dice:

> ¿Cuántas causas y condiciones hay para descansar en equilibrio meditativo en la expansión de la ausencia de signos? Hay dos: no involucrarse mentalmente en ningún signo e involucrarse mentalmente en la expansión de la ausencia de signos.

El *Śrāvakabhūmi* explica que la absorción meditativa de la cesación surge de involucrarse mentalmente en sentimientos y discriminaciones como si fueran burdos y de estar libre de ellos como si fueran pacíficos.

2cb) Como dice *Abhidharmakośa* VIII.33cd, los soportes para elevarse desde la absorción meditativa de la cesación son el estado mental puro de la Cima de la Existencia o el nivel incontaminado de Nada Absoluto.

2d) Los factores que deben cesar y que hace cesar
La absorción meditativa de la cesación cesa las siete colecciones de conciencia más sus factores mentales acompañantes según corresponda. El *Abhidharmasamuccaya* dice:

> ¿Qué es la cesación de las discriminaciones y los sentimientos? Es la cesación de esos fenómenos que son las mentes inestables y los factores mentales, así como algunos de los estables, [que ocurre] a través de la compromiso mental de la discriminación precedente de permanecer en la paz de alguien que está libre del deseo del āyatana de Nada Absoluto y se mueve por encima de la Cima de la Existencia.[458]

El *Sūtrasamuccaya* del arhat Dharmatrāta dice:

> “Moverse por encima” es la manifestación del no surgimiento y del no cesar.

En la cita anterior, “paz” se refiere a los tres nobles inferiores del Srāvakayāna (los que entran en la corriente, los que retornan una vez y los que no retornan).

O los factores que deben cesar se refieren a todos los puntos de referencia que cesan. Como dice el *Madhyamakāvatārabhāṣya* en VII.1:

> Dado que la absorción meditativa de la cesación es la absorción meditativa en el verdadero fin, la talidad se llama “cesación” porque todos los puntos de referencia cesan en ella.[459]

2e) Su propia naturaleza

Los Meros Mentalistas afirman que es la cesación de los factores que deben cesar (las siete colecciones de conciencia más sus factores mentales acompañantes) dentro de la conciencia ālaya. Sin embargo, esto no es sostenible –dado que no hay conciencia ālaya en el Budabhūmi, no habría absorción meditativa de la cesación en este nivel. Por lo tanto, la naturaleza de esta absorción meditativa es la cesación de la totalidad de los puntos de referencia dentro de la sabiduría no dual o la vacuidad profunda (la base de la cesación).

Los Śrāvakas afirman la naturaleza de esta absorción meditativa como la cesación de la conciencia dentro del cuerpo. El *Dharmadattāparipṛcchāsūtra* dice:

> La conciencia de esta [absorción meditativa] no está separada del cuerpo.

2f) El lapso de tiempo por el cual se entra

En cuanto a los Śrāvakas y Pratyekabudas, el *Laṅkāvatārasūtra* II.209cd dice:

> Una vez que han alcanzado el cuerpo de samādhi,
> no despiertan durante eones.

En cuanto a los Bodisatvas, el *Sūryagarbhasūtra* dice:

> Los Bodisatvas descansan en absorción meditativa entre uno y siete días. Si descansaran más tiempo en absorción meditativa, su conducta de Bodisatva se deterioraría.[460]

El *Mahākaruṇāpuṇḍarīkasūtra* dice:

> Los Bodisatvas a quienes un solo nacimiento les impide alcanzar la Budeidad pasan diez eones intermedios descansando en la absorción meditativa de la cesación.

3) Reflexionando sobre la manera de entrar en absorción meditativa a través de los dos samādhis del deporte del león y el cruzar en un solo salto

a) En cuanto al deporte del león (la preparación), los sūtras dicen:

> Subhūti, ¿cuál es el samādhi del rugido del león de los Bodisatvas mahāsattvas? Subhūti, los Bodisatvas libres del deseo, libres del mal y de los Dharmas no virtuosos, permanecen practicando el primer dhyāna, que implica examen y análisis, surge del desapego y está dotado de alegría y dicha... Habiéndose elevado de la absorción meditativa del āyatana de Ni Discriminación Ni No Discriminación, entran en la absorción meditativa de la cesación. Habiéndose elevado de la absorción meditativa de la cesación, entran en la absorción meditativa del āyatana de Ni Discriminación Ni No Discriminación. .. Habiendo ascendido desde el segundo dhyāna, entran en el primer dhyāna.[461]

b) En cuanto al cruzar en un salto menor,[462] los sūtras dicen:

> ¿Cuál es el samādhi de cruzar en un salto de los Bodisatvas mahāsattvas? Subhūti, los Bodisatvas libres de deseo, libres de Dharmas malos y no virtuosos, permanecen practicando el primer dhyāna, que implica examen y análisis, surge del desapego y está dotado de alegría y dicha... Habiendo ascendido desde la absorción meditativa del āyatana de Ni Discriminación Ni No Discriminación, permanecen practicando la cesación de las discriminaciones y los sentimientos. Habiendo ascendido desde la absorción meditativa de la cesación, entran en el primer dhyāna.

c) En cuanto al cruzar en un salto medio, los sūtras dicen:

> Habiéndose elevado desde el primer dhyāna, entran en la absorción meditativa de la cesación. Habiendo elevado desde la absorción meditativa de la cesación, entran en el segundo dhyāna... Habiendo elevado desde la absorción meditativa del āyatana de Ni Discriminación Ni No Discriminación, entran en la absorción meditativa de la cesación.

d) En cuanto al cruzar en un salto grande, los sūtras dicen:

> Habiéndose elevado desde la absorción meditativa de la cesación, adoptan un estado mental de no estar en equilibrio meditativo. Desde ese estado mental de no estar en equilibrio meditativo, entran en la absorción meditativa de la cesación. Habiendo elevado desde la absorción meditativa de la cesación, adoptan un estado mental de no estar en

> equilibrio meditativo. Desde ese estado mental de no estar en equilibrio meditativo, entran en la absorción meditativa de Ni Discriminación Ni No Discriminación... Desde ese estado mental de no estar en equilibrio meditativo, entran en la absorción meditativa del primer dhyāna. Habiéndose elevado desde el primer dhyāna, adoptan un estado mental de no estar en equilibrio meditativo.

a) En cuanto a la primera (el deporte del león preparatorio) entre estas cuatro fases, es la absorción meditativa en la que uno viaja a través de las nueve absorciones meditativas de permanencia progresiva en sus órdenes progresivo (ascendente) e inverso (descendente) dados, sin saltarse ninguna de ellas ni alternarlas con ningún otro estado mental. Cuando se divide, en términos de la división en ochenta y un samādhis reales de cruzar en un salto desde el segundo hasta el décimo bhūmis, hay en consecuencia ochenta y un samādhis preparatorios del deporte del león (como preparaciones para cada uno de esos samādhis de cruzar en un salto). Cuando se divide en términos del número de estados meditativos distintos dentro de dicha secuencia del deporte del león, hay dieciocho. Algunos también hablan de diecisiete estados meditativos contando las dos absorciones meditativas de cesación durante las progresiones ascendente y descendente, respectivamente, como una.

b) El cruzar en un salto menor es la absorción meditativa en la que uno viaja a través de las nueve absorciones meditativas de permanencia progresiva en su orden progresivo (ascendente), sin saltarse ninguna de ellas ni alternarlas con ningún otro estado mental. En cuanto a su división, se afirma que definitivamente son solo nueve en número. Algunos dicen: “Precedido por el deporte del león preparatorio, para alcanzar el cruzar en un salto medio, uno entra en las nueve absorciones meditativas de permanencia progresiva en ambos órdenes dados, progresivo (ascendente) e inverso (descendente).” En este contexto, algunos afirman que hay dieciocho estados meditativos, lo que es respondido por otros diciendo: “No hay dieciocho estados meditativos porque no hay absorción meditativa de cesación de progresar hacia abajo. Por haber ascendido desde la absorción meditativa de la cesación del progreso ascendente, uno entra en la absorción meditativa de Ni Discriminación Ni No Discriminación.” Algunos dicen: “Esto no invalida la existencia de dieciocho estados meditativos porque estas dos absorciones meditativas de la cesación están separadas por un estado mental del reino del deseo.” Sin embargo, otros dicen: “Algo como el samādhi del deporte del león que lleva el nombre de cruzar en un salto menor, no está intercalado con ninguna eliminación de fenómenos de clases concordantes o discordantes, y no abandona ciertos fenómenos, no es el verdadero cruzar en un salto porque no coincide con la explicación del término ‘cruzar en un salto’ de ninguna manera.” Aunque no hay un linaje para explicar el término “cruzar en un salto” para dicho samādhi, es

sostenible explicarlo como “cruzar en un salto” porque el Bhagavan usó este término convencional para ello en los sūtras de la prajñāpāramitā. Aquí, algunos también dicen: “El cruzar en un salto menor no es el cruzar en sí en un salto. Más bien, tal como uno señala una pista de carreras para caballos, muestra la arena para cruzar en un salto.”

c) El cruzar en un salto medio inicialmente consta de dieciséis estados meditativos a través del cultivo de las primeras ocho absorciones meditativas de permanencia progresiva alternando cada una de ellas con la absorción meditativa de la cesación. Finalmente, en virtud de un estado mental de la Cima de la Existencia, uno se eleva desde la última cesación en esta secuencia. Después de haber ascendido desde la Cima de la Existencia, uno manifiesta un estado mental de no estar en equilibrio meditativo. Aquí, dicho ascenso desde la absorción meditativa de la cesación al estado mental de la Cima de la Existencia se presenta como el decimoséptimo estado meditativo en términos de que es una “salida ligera” del anterior, mientras que son uno en sustancia. A diferencia de eso, el estado mental subsiguiente del reino del deseo de no estar en equilibrio meditativo es solo el estado auxiliar que marca la línea divisoria entre el cruzar en un salto medio y grande (y, por lo tanto, no se cuenta como un estado meditativo separado). El orden inverso de estos estados meditativos comienza de la siguiente manera. Desde dicho estado mental del reino del deseo, uno asume un estado mental de la Cima de la Existencia, que luego descansa en la absorción meditativa de Ni Discriminación Ni No Discriminación. Después de eso, comenzando a progresar hacia abajo, nuevamente, desde la absorción meditativa de Ni Discriminación Ni No Discriminación, uno entra en la absorción meditativa de la cesación. De esta manera, alternando cada una de las cuatro absorciones sin forma y los cuatro dhyānas con la absorción meditativa de la cesación continúa hasta el primer dhyāna, lo que resulta en treinta y cuatro estados meditativos en total. Finalmente, hay un estado mental del reino del deseo, lo que hace un total de treinta y cinco.[463] Algunos dicen: “El cruzar en un salto medio es dieciocho veces mayor. Aparte de los primeros dieciséis descritos anteriormente, el decimoséptimo es la salida ligera de la absorción meditativa de la cesación hacia la Cima de la Existencia, mientras que el decimoctavo es el estado mental del reino del deseo después de haber estado en la Cima de la Existencia.” Otros dicen: “El cruzar en un salto medio tiene veinte estados meditativos; además de los primeros dieciséis anteriores, están la salida ligera al final de la cesación, la manifestación de un estado mental del reino del deseo, la cesación y nuevamente un estado mental del reino del deseo.” Estas afirmaciones deben examinarse comparándolas con los sūtras.

Aquí, algunos Tibetanos dicen: “La explicación en los sūtras madre de que el ascenso desde la cesación depende del estado mental de la Cima de la Existencia (ver 2cb arriba) también aparece en el sistema de características. Como dice el *Abhidharmakośa* VIII.33cd, se afirma de esta manera en términos de manifestar un

estado mental de ascenso desde la absorción meditativa, mientras que el término 'salida ligera' no se encuentra en la terminología de la tierra de los nobles."[464] En respuesta a esto, cuando otros buscan cuál podría ser el propósito de una "salida ligera", algunos dicen: "Es con el fin de manifestar un estado mental del reino del deseo. Porque justo después de haber alternado los dos estados finales muy pacíficos de la Cima de la Existencia y la siguiente absorción meditativa de la cesación, uno no es capaz de manifestar un estado mental del reino del deseo, mientras que uno puede hacerlo a través de una salida ligera de dichos estados. Además, dado que la conciencia mental ha cesado en la absorción meditativa de la cesación, cuando uno se eleva desde esta cesación, debe elevarse a través del estado mental al final de la Cima de la Existencia." Otros afirman: "El propósito de manifestar un estado mental del reino del deseo en la fase de cruzar en un salto medio es alternar cesación con cesación. En cuanto al propósito de alternar cesación con cesación, ya que no hay una salida ligera en el sexto bhūmi y por debajo, desde una cesación momentánea uno no es capaz de volver a entrar en la cesación en un instante. Sin embargo, a través del poder de una salida ligera, uno es capaz de entrar desde una cesación momentánea a otra. Por lo tanto, la línea divisoria entre tales cesaciones anteriores y posteriores debe estar marcada por un estado mental del reino del deseo." Sin embargo, otros dicen: "La razón para manifestar un estado mental del reino del deseo justo después de la salida ligera es que se hace con el fin de examinar si uno es capaz de alternar cesación y un estado mental del reino del deseo."

Estas afirmaciones deben analizarse un poco. En general, el sistema del Hīnayāna es que uno debe confiar en los estados mentales, ya sea de la Cima de la Existencia o del nivel de Nada Absoluto, cuando uno se eleva desde la absorción meditativa de la cesación. Según el Mahāyāna, no importa si uno entra o se eleva desde la absorción meditativa de la cesación, cualquier entrada y elevación a través de haber obtenido dominio sobre la sabiduría no conceptual se explica como el aspecto de haber obtenido auto-control. Además, en este contexto de cruzar en un salto medio, alternar cesación con cesación no es la intención de los sūtras, el AA y sus comentarios porque algo así no aparece claramente en los sūtras. Algunos dicen: "De acuerdo con la presentación de veinte estados meditativos, es evidentemente claro que cesación y cesación se toman como fenómenos alternantes." Sin embargo, sin que los sūtras dividan la cesación en términos de una base de alternancia y el fenómeno que alterna con ella, es un error hacer una presentación de dos cesaciones como fenómenos alternantes. Algunos pueden pensar: "En el AA, el cruzar en un salto medio no aparece claramente excepto por una sola frase indirecta (línea V.25d), pero el *Vivṛti* lo expone bien al decir: "Después de haber manifestado tal conciencia de no estar en equilibrio meditativo, uno entra en la cesación."[465] Sin embargo, este es el comentario del *Vivṛti* sobre el cruzar en un salto grande. Además, no hay necesidad de que un estado mental del

reino del deseo marque el límite entre una cesación anterior y una posterior como la que se mantiene en la posición anterior. Dado que ese límite ya está marcado por la salida ligera hacia la Cima de la Existencia, no hay necesidad de que esté marcado nuevamente por un estado mental del reino del deseo.

En resumen, esta afirmación de "entrar en la absorción meditativa de la cesación desde la cesación" se hace en términos de progresar hacia arriba y hacia abajo a través de los dieciocho estados meditativos sobre la base de alternarlos todos con la cesación. Tomar el cruzar en un salto medio como dieciocho estados meditativos concuerda con el sūtra de cien mil líneas, pero en términos de los diecisiete estados meditativos según los sūtras de veinticinco mil y ocho mil líneas, uno no entra en la absorción meditativa de la cesación desde la cesación. Más bien, el gran traductor Ngog ha acuñado el término convencional "salida ligera" para lo siguiente. Cuando uno, viniendo de la Cima de la Existencia de la progresión ascendente, vuelve a entrar en la Cima de la Existencia de la progresión descendente, uno se eleva de nuevo en virtud de un estado mental de la Cima de la Existencia.[466] Según mi líder, Karmake Kīrti Abdhi,[467] este punto se explica claramente en el sūtra de dieciocho mil líneas.

Además, la afirmación anterior de que "sin dicha salida ligera, a través de los estados mentales pacíficos de la cesación y la Cima de la Existencia, uno no es capaz de manifestar un estado mental del reino del deseo" no es sostenible. Porque tanto los sūtras como los comentarios explican que uno es capaz de manifestar un estado mental del reino del deseo después de la cesación, diciendo: "Uno entra en la cesación y luego en un estado mental de no estar en equilibrio meditativo." Además, se puede decir: "Dicha cesación es una cesación que es producida por la Cima de la Existencia y, por lo tanto, es el estado final de pacificación. Por esta razón, en virtud de esta cesación, uno no es capaz de entrar en un estado mental del reino del deseo." Este tampoco es el caso –una absorción meditativa de la cesación que no es producida por la Cima de la Existencia no es posible de todos modos. Por lo tanto, de acuerdo con la posición recién mencionada, surge el defecto de que uno, sin salir levemente de la absorción meditativa de la cesación en la que ha entrado desde la Cima de la Existencia, no es capaz de elevarse a la fase del logro posterior. Además, no es sostenible decir: "Esta salida ligera es el entrenamiento en la destreza del samadhi para entrar en la cesación en un instante." Porque incluso sin dicha salida ligera, no hay otros obstáculos para que los Bodisatvas hagan cesar todas las características dentro del estado de sabiduría libre de puntos de referencia. Por lo tanto, la excelente explicación de Karmaka Tathāgata[468] sobre el propósito de salir ligeramente hacia l Cima de la Existencia es que esto es para participar en el muy pacífico samadhi de cruzar en un salto medio.

d) El cruzar en un salto grande se presenta como los dieciocho estados meditativos de alternar cada una de las nueve absorciones meditativas de permanencia progresiva con el estado mental del reino del deseo, que se realiza

tanto en progresión ascendente como descendente, lo que da un total de treinta y seis. Śri Karmakah dice que el estado mental del reino del deseo aquí se identifica como el logro puro subsiguiente de los Bodisatvas, pero que esto se entiende en términos de cada momento.[469]

4) Explicación de la manera en que los factores que se deben abandonar se abandonan a través de estas absorciones meditativas que sirven como sus remedios

En cuanto a la realización clara subsiguiente a la invalidación de las semillas de las concepciones que se deben abandonar a través de la familiarización, el camino preparatorio del deporte del león primero suprime estas semillas, mientras que el cruzar en un salto real (el camino ininterrumpido) las erradica completamente más tarde. Según AA IV.54bd, en virtud de la división de sus factores que se deben abandonar, dichos caminos preparatorio e ininterrumpido del camino de la familiarización también deben dividirse cada uno en nueve:

> Se trata como nueve
> a través de sus grados menor, medio y mayor
> que se dividen a su vez en menor y así sucesivamente.

Durante la etapa preparatoria, en términos de la división en nueve de cada una de las dos primeras concepciones acerca de aprehensor y aprehendido, estos dos conjuntos de nueve se abandonan gradualmente a través de dos conjuntos de nueve preparaciones. Algunos pueden objetar: “Pero entonces las nueve concepciones que son factores que se deben abandonar a través de la visión deben igualmente abandonarse gradualmente a través de la progresión de los cuatro caminos.” Esto no es así porque en el AA aparece que los factores que se deben abandonar a través de la visión no se abandonan a través de nueve remedios menores, medianos y grandes, mientras que los factores que se deben abandonar a través de la familiarización se abandonan gradualmente a través de nueve remedios menores, medianos y grandes. Esta clase del deporte del león preparatorio es la pāramitā de dhyāna que es una subdivisión de las seis pāramitās con las que está dotada la prajñāpāramitā. Esta pāramitā de dhyāna consiste en las nueve absorciones meditativas de permanencia progresiva que están congruentemente asociadas con el prajñā de la realización directa de la vacuidad. En virtud de que tiene la naturaleza de involucrarse en estas absorciones meditativas en sus órdenes progresivo e inverso, invalida directamente las semillas de las concepciones que son los factores que se deben abandonar a través de la familiarización. Por lo tanto, se le llama “el deporte del león.” En consecuencia, hay tantos ejemplos del deporte

del león preparatorio como caminos ininterrumpidos de cruzar en un salto real desde el segundo hasta el décimo bhūmis.

El cruzar en un salto real se explica como menor, medio y grande. Como sus factores específicos que se deben abandonar, el cruzar en un salto menor erradica las semillas de cualquiera de los tres grados grandes de las concepciones que son factores que se deben abandonar a través de la familiarización. En consecuencia, este cruzar en un salto menor se presenta como triple[471] en virtud de tener grados menor, medio y mayor. Como sus factores específicos a ser abandonados, el cruzar en un salto medio erradica las semillas de cualquiera de los tres grados medios de las concepciones que son factores a ser abandonados a través de la familiarización (como antes, este cruzar en un salto medio también es triple). Como sus factores específicos a ser abandonados, el cruzar en un salto grande erradica las semillas de cualquiera de los tres grados menores de las concepciones que son factores a ser abandonados a través de la familiarización (este cruzar grande también es triple). Quizás te preguntes: "¿Cómo se pueden unir las treinta y seis concepciones acerca del aprehensor y lo aprehendido (que se enumeran en los sūtras y en el AA y tienen la naturaleza de ser factores que deben abandonarse mediante la familiarización) con estos cruzar en un solo salto menor, medio y grande, cada uno de los cuales se explica nuevamente como triple?." Dharmasvāmin Śri Karmakaḥ dice que cada una de las cuatro concepciones se divide en nueve por medio de sus objetos. Al dividirse a su vez por medio de los tres reinos, esto da 108. Estos luego se dividen por los nueve niveles (o bhūmis) del camino de la familiarización. Al dividir asimismo los 108 remedios para dichas concepciones a través de los nueve niveles de cruzar en un solo salto, estos dos conjuntos se combinan como factores que deben abandonarse y sus remedios, respectivamente.

Algunos grandes piensan: "Esta manera de combinar los factores que deben abandonarse y los remedios no está justificada. "En cada uno de los nueve bhūmis del camino de la familiarización, uno renunciaría a nueve conjuntos de 108 factores que se deben renunciar al enfocarse en los tres reinos, en total 972. Además, con los 108 remedios que renuncian a las 108 concepciones en cada bhūmi divididos en nueve niveles de cruzar en un salto, habría igualmente 972 remedios. Por lo tanto, sumando los factores que se deben renunciar y sus remedios en este contexto, habría 1.944, lo que significa que es infinito." Luego, propusieron su propio sistema: "Las 108 concepciones se resumen en nueve a través de su división en términos de grados mayor, medio y menor. Por lo tanto, se renuncian a ellas de la misma manera que los nueve niveles de cruzar en un salto real son sus respectivos nueve remedios."

Otros dicen: "Las nueve divisiones de los factores que se deben abandonar a través de la visión también se dividirían en menores, medianos y grandes, lo que significa que sus remedios deben dividirse igualmente en nueve en términos de menores, medianos y grandes." Este no es el mismo caso porque uno es capaz de

renunciar a las 108 concepciones que se deben abandonar a través de la visión simplemente al ver directamente la naturaleza de los fenómenos. Pero en el camino de la familiarización, las concepciones correspondientes a las que se debe renunciar deben renunciarse a través del poder de familiarizarse con lo que ya se ha visto directamente. "Pero entonces, los casos posteriores de disposición equilibrada del camino de la visión (después de la disposición del Dharma con respecto al sufrimiento) carecerían de sentido." No lo son –aunque los 108 factores a los que se debe renunciar al ver con respecto al sufrimiento se renuncian simultáneamente a través de la disposición Dharma del sufrimiento, se establece que los 108 factores a los que se debe renunciar al ver con respecto al origen del sufrimiento deben renunciarse a través de la disposición Dharma del origen del sufrimiento y etc.

Algunos dicen: "En general, cuando las absorciones meditativas de cruzar en un salto se explican como el entrenamiento culminante del camino de la familiarización, el estado mental del reino del deseo, la Cima de la Existencia, y la absorción meditativa de la cesación no son adecuados para cruzar en un salto. Porque en el Dharma de las características, se explica que es imposible que la mente del reino del deseo y la Cima de la Existencia sean estados no contaminados y se explica que la absorción meditativa de la cesación es una formación no asociada." Este defecto no se aplica porque "la conciencia que está incluida en el reino del deseo" se explica aquí como un estado mental de no estar en equilibrio meditativo, que se explica además como la sabiduría del logro posterior, pero no se refiere a un estado mental que esté asociado de manera congruente con las aflicciones del reino del deseo. Además, Haribhadra explica que el estado mental de la Cima de la Existencia se presenta como no contaminado en términos de Bodisatvas que son expertos en los medios. Además, los sūtras de la prajñapāramitā afirman que la absorción meditativa de la cesación que se enseña aquí no es nada más que sabiduría no dual.

En resumen, en cuanto al significado de Bodisatvas que son expertos en los medios, los Yogācāras dicen: "Dado que la sabiduría no dual no contaminada de los Bodisatvas no es nada más que la sabiduría que está libre de puntos de referencia, no aprehende ningún punto de referencia o característica. En cuanto al elemento de la experiencia consciente lúcida, que es la naturaleza de dichos estados mentales del reino del deseo y la Cima de la Existencia, en términos de mera originación dependiente, no es contradictorio que surja como la naturaleza de la sabiduría libre de puntos de referencia." El significado de que los Śrāvakas no sean expertos en los medios es que su sabiduría no contaminada surge como implicando los dieciséis aspectos de la impermanencia y demás, que se toman como los objetos aprehendidos por medio del modo de aprehensión de esta sabiduría. Sin embargo, sus conciencias mentales del reino del deseo y la Cima de la Existencia no son capaces de tomar dichos aspectos como sus objetos de esta manera.

El resultado de esta explicación es que el propósito de cruzar en un solo salto menor, medio y grande radica en que son los factores que erradican las semillas mayor, media y menor, respectivamente, de las concepciones que se deben abandonar a través de la familiarización. Una vez que se alcanzan los bhūmis, la absorción meditativa de la cesación del Mahāyāna (el prajñā de la realización de la vacuidad) existe de manera continua e ininterrumpida. Además, a excepción de la mente del reino del deseo, desde la perspectiva de este prajñā de la realización directa de la no dualidad, todas las absorciones meditativas en este cruce en un solo salto (que sirven como bases de la alternancia y los fenómenos con los que se alternan) son del mismo sabor. Tal vez te preguntes: "Entonces, ¿cuáles son las características que dividen las diferentes absorciones meditativas de la permanencia progresiva, como el primer dhyāna?" Se dividen en virtud de ciertas características distintivas, como las ramas correctivas del examen y el análisis que ponen fin a los puntos de referencia de aferrarse a las características durante la etapa preparatoria y las ramas del beneficio (como la alegría mental, la dicha física y la alegría mental sin dicha física). Ejemplos de esto incluyen las características distintivas de la sabiduría no contaminada, tal como se basa en el primer y el segundo dhyānas, respectivamente.

5) Eliminar las contradicciones con otras escrituras

El *Abhidharmakośa* VIII.18c-19ab explica:

> Viajar de ida y vuelta a través de los ocho niveles de dos maneras,[472]
> en sucesión, saltando sobre un [nivel],
> y a modo de proceder a un tercero de diferente tipo,
> es la absorción meditativa de cruzar en un salto.

El significado de esto tiene cuatro partes:

a) Preparación a distancia
b) Preparación próxima
c) Cruzar en un salto real
d) Soporte físico

5a) La preparación a distancia consiste en entrar secuencialmente en las ocho absorciones meditativas (los cuatro dhyānas y las cuatro absorciones sin forma) en su forma contaminada en su orden progresivo y las mismas ocho en su forma no contaminada en el orden inverso. Por lo tanto, la manera de entrar en las ocho absorciones meditativas se divide aquí en dos: contaminada y no contaminada.

5b) El principio durante la preparación próxima es saltar de una absorción meditativa a la penúltima, saltando la respectiva en el medio. De este modo,

primero se entra en el primer dhyāna contaminado real. Luego, saltando al segundo dhyāna, se entra en el terce dhyāna contaminado real. A continuación, saltando al cuarto dhyāna, se entra en la absorción contaminada sin forma del Espacio Infinito. Finalmente, al saltar a la Conciencia Infinita, uno entra en la absorción contaminada de Nada Absoluto, y luego invierte todo el proceso de la misma manera. En segundo lugar, uno igualmente entra secuencialmente en el primer dhyāna no contaminado, se salta el segundo, entra en el tercero no contaminado, se salta el cuarto, entra en el Espacio Infinito no contaminado, salta a la Conciencia Infinita, entra en Nada Absoluto no contaminado, y también revierte ese proceso.[473]

5c) Durante el cruzar en un salto real, uno primero entra en el primer dhyāna contaminado real. Luego, al saltar al segundo dhyāna, uno entra en el tercer dhyāna no contaminado real. A continuación, al saltar al cuarto dhyāna, uno entra en el Espacio Infinito contaminado. Finalmente, al saltar a la Conciencia Infinita, uno entra en Nada Absoluto no contaminado. De esta manera, se va alternando entre los distintos tipos de absorciones meditativas contaminadas y no contaminadas y, en cada paso, se avanza hasta la tercera absorción meditativa respectiva en esa secuencia, pero nunca se avanza hasta el cuarto. El *Abhidharma-kośabhāṣya* dice al respecto:

> Es imposible saltarse dos absorciones meditativas y entrar en la cuarta [en secuencia] porque está demasiado distante.[474]

Finalmente, todo este proceso se invierte de la misma manera.

5d) En cuanto al soporte físico, esta absorción meditativa de cruzar en un salto solo la pueden alcanzar aquellos humanos de facultades agudas que se liberan mediante el prajñā y el samādhi, pero nadie más.

Por lo tanto, solo en términos del mero nombre “cruzar en un salto” concuerdan la presentación del cruzar en un salto y su preparación, tal como se explica en los textos del Hīnayāna, y la presentación del cruzar en un salto, tal como se explica en los sūtras de la prajñāpāramitā (que consisten en el deporte del león preparatorio y el cruzar en un salto real). Sin embargo, el significado de este nombre difiere en dichas dos presentaciones en que cada una tiene sus propias características definitorias distintivas.[475]

6) Comentarios específicos de JNS sobre el *Vivṛti* en AA IV.24-25 [476]

Esto tiene tres partes:

a) Explicación detallada
b) Resumen del significado de cruzar en un salto
c) La naturaleza del entrenamiento culminante del camino de la familiarización

6a) Explicación detallada
Esto tiene dos partes:
a) Explicación del samādhi preparatorio del deporte del león
b) Explicación del samādhi real de cruzar en un salto

6aa) Explicación del samādhi preparatorio del deporte del león
Los Bodisatvas en el camino de la familiarización progresan desde el primer dhyāna hasta el cese en el orden progresivo y luego regresan desde el cese hasta el primer dhyāna en el orden inverso. Así, a través de los dos órdenes progresivos e inversos de ascenso y descenso que acabamos de explicar, entran en la absorción meditativa progresando y regresando a través de las nueve absorciones meditativas –los cuatro dhyānas, las cuatro absorciones sin forma y la que tiene la característica de la cesación. Hay un sistema de comentarios que relaciona todo este pasaje con el deporte del león. En otro sistema Tibetano, solo la frase “Los Bodisatvas ... regresan desde la cesación hasta el primer dhyāna” se relaciona con el deporte del león preparatorio, mientras que el pasaje “Así, a través de dichos dos ... tiene la característica de la cesación” se dice que enseña el cruzar en un solo salto menor. Al examinarlo, el primero concuerda con los hechos.

6ab) Explicación del samādhi real de cruzar en un salto
En cuanto al cruzar en un salto menor, ya que concuerda con el ascenso y descenso del deporte del león, es fácil de entender y, por lo tanto, no se explica en el *Vivṛti*.[477]

En cuanto a cruzar en un salto mediano, los Bodisatvas entran de nuevo en la absorción meditativa del primer dhyāna y, después de haberse elevado de él, entran en la cesación. Del mismo modo, al alternar cada una de las ocho absorciones meditativas hasta Ni Discriminación Ni No Discriminación con la cesación, finalmente entran en la absorción meditativa de la cesación. Habiéndose elevado de esa cesación, descansan en equilibrio meditativo al enfocarse en la absorción meditativa adyacente de la Cima de la Existencia, que representa la cesación de la anterior. Por lo tanto, en este cruzar en un salto mediano, hay ocho pasos en términos de los cuatro dhyānas que se alternan con cuatro cesaciones; ocho pasos en términos de las cuatro absorciones sin forma que se alternan con cuatro cesaciones (en total dieciséis); y el decimoséptimo paso de la salida ligera hacia la Cima de la Existencia. Aquí sólo se requieren esos muchos pasos, mientras que la afirmación de aquellos que no están familiarizados con el *Vivṛti* de que la cesación también se alterna con la cesación es errónea.[478]

En cuanto al cruzar en un salto grande, precedido por el cruzar en un salto medio, los grandes Bodisatvas descansan en una conciencia que se ocupa en el reino del deseo, que tiene la naturaleza de ser una línea limítrofe entre las sesiones de las nueve absorciones meditativas de permanencia progresiva. A través del poder de su habilidad en los medios, hay una manera de que estos Bodisatvas

entren nuevamente en la absorción meditativa –después de haber manifestado primero tal conciencia del reino del deseo que no está en equilibrio meditativo, entran en la cesación. A partir de esta cesación, entran nuevamente en el estado de no estar en equilibrio meditativo. Después de este estado mental del reino del deseo, se saltan únicamente la cesación y entran en el āyatana de Ni Discriminación Ni No Discriminación. Desde esta Cima de la Existencia, entran en el estado de no estar en equilibrio meditativo. Desde allí, se saltan dos absorciones meditativas (la cesación y la Cima de la Existencia) y entran en el āyatana de Nada Absoluto. Luego, entran en el estado de no estar en equilibrio meditativo. Del mismo modo, saltando gradualmente hasta ocho absorciones meditativas, finalmente entran en el primer dhyāna como el noveno paso. Desde allí, entran en el estado de no estar en equilibrio meditativo. Por lo tanto, está muy claro en el *Vivṛti* que hay dos veces nueve pasos más un solo estado mental final del reino del deseo, lo que da un total de diecinueve.

6b) Resumen del significado de cruzar en un salto
Según esta explicación, a partir de la cesación, los Bodisatvas descienden saltando progresivamente una y otra vez entre las absorciones sin forma y dhyānas y luego producen una sesión de un estado mental del reino del deseo. De nuevo, desde ese estado, vuelven a entrar progresivamente en los dhyānas y absorciones sin forma alternando cada una de ellas con dicho estado mental del reino del deseo hasta que finalmente llegan de nuevo a la absorción meditativa de la cesación. De esta manera, la absorción meditativa de cruzar en un salto consiste en progresar por medio de la alternancia de distintos equilibrios meditativos y un cierto tipo de logro posterior (el estado mental del reino del deseo) de maneras dispares.

6c) La naturaleza del entrenamiento culminante del camino de la familiarización
Se habla del entrenamiento culminante del camino de la familiarización puesto que es la realización clara posterior a la manifestación de lo que tiene la característica de cultivar dichas etapas menor, media y grande del cruzar en un salto mediante su maestría.[479] Aquí, los niveles menor, medio y grande de cruzar en un salto menor se presentan como los bhūmis segundo, tercero y cuarto, respectivamente; los niveles menor, medio y grande de cruzar en un salto medio, como los bhūmis quinto, sexto y séptimo; y los niveles menor, medio y grande de cruzar en un salto grande, como los bhūmis octavo, noveno y décimo. Algunos también dicen que todos estos nueve niveles de cruzar en un salto menor, medio y grande se cultivan en su totalidad en cada uno de los bhūmis.

7) La manera en que se abandonan las concepciones que son factores a los que hay que renunciar mediante la familiarización

En cuanto a la manera en que se abandonan las concepciones que son factores a los que hay que renunciar mediante la familiarización, las concepciones que se

enseñan aquí se basan únicamente en la imputación. Porque en aquellos cuyas mentes no están alteradas por los sistemas filosóficos Budistas, no surge el apego mental a las características de los objetos de las concepciones explicadas aquí. Un ejemplo de tales concepciones es la mente aferrada que piensa: "Para que sean guiados aquellos a quienes les gusta el Dharma en forma breve, el Dharma se enseñó de manera resumida."[480] La razón por la que las semillas de tales concepciones no se pueden eliminar simplemente viendo directamente la naturaleza de los fenómenos no radica en el hecho de que estas semillas no puedan obstruir la realización directa de la naturaleza de los fenómenos en el camino de la visión, sino más bien en el hecho de que las concepciones imputacionales no son definidas como factores a los que hay que renunciar mediante la visión. Ejemplos de que no todas las concepciones imputacionales son definidas como factores a los que hay que renunciar mediante la visión son las concepciones de aferrarse a la falta de existencia real que surgen durante el logro posterior de los bhūmis impuros. Además, no es en virtud de dividir las concepciones de aferrarse a las imputaciones en imputacionales e innatas que se presentan como dos factores a los que hay que renunciar, sino que se presentan así en virtud de dividirlas en manifiestas y las que retienen cierta potencia. Entre estas, las concepciones manifiestas de aferrarse a las imputaciones obstruyen la visión directa de la naturaleza de los fenómenos, mientras que las que retienen cierta potencia no obstruyen esta visión. Las concepciones manifiestas del apego a las imputaciones obstruyen la visión directa de la naturaleza de los fenómenos, porque si la naturaleza de los fenómenos se ve directamente, debe verse como si se hubiera puesto fin a la consideración manifiesta de los puntos de referencia del apego a la falta de existencia real. En cuanto a aquellas concepciones que retienen cierta potencia que no obstruye la visión directa de la realidad de la naturaleza de los fenómenos, su caso es similar a las latencias del apego innato a la existencia real que no obstruyen la visión directa de la falta de existencia real. Por lo tanto, las concepciones que se deben abandonar a través de la familiarización que se explican aquí no se refieren al apego innato a la existencia real, sino que se explican como las concepciones manifiestas del apego a las características durante los logros subsiguientes de los bhūmis impuros.[481] Esto representa la explicación mediante la comparación de los factores que se deben abandonar y sus remedios en el contexto de las etapas preparatoria y real del camino de la familiarización.

En este punto, puede surgir la siguiente duda: "No se justifica hacer coincidir las dos primeras concepciones sobre aprehensor y aprehendido con las dos etapas preparatorias de los caminos de la visión y de la familiarización, respectivamente, como factores a abandonar y sus respectivos remedios. Tampoco es sostenible hacer coincidir las dos últimas concepciones sobre el aprehensor y lo aprehendido con los dos caminos ininterrumpidos de los caminos de la visión y de la familiarización, respectivamente, como factores a abandonar y sus respectivos remedios. Porque los caminos de la preparación no pueden realizar la función de

erradicar las semillas de estas concepciones. Sin embargo, en términos de suprimir estas semillas, es razonable hacer coincidir las cuatro concepciones con los caminos de la preparación como factores a abandonar y sus respectivos remedios porque las cuatro concepciones y los caminos de la preparación tienen modos de aprehensión mutuamente excluyentes y, por lo tanto, no coexisten." Por lo tanto, se explica lo siguiente. Según la manera en que los Yogācāras explican esto, el remedio que abandona las primeras concepciones acerca del aprehensor no surge antes de que hayan surgido los remedios para las segundas concepciones acerca de lo aprehendido. Porque las cuatro concepciones acerca del aprehensor y lo aprehendido deben ser abandonadas de una manera estrictamente progresiva y uno no es capaz de abandonar las concepciones acerca del aprehensor sin haber abandonado las concepciones acerca de lo aprehendido. Según la manera en que los Niḥsvabhāvavādins explican esto, es fácil abandonar las dos primeras concepciones acerca del aprehensor y lo aprehendido porque son concepciones acerca de los factores antagónicos. Las dos últimas concepciones acerca del aprehensor y lo aprehendido son difíciles de abandonar porque son concepciones acerca de los factores correctivos. Por lo tanto, los caminos de preparación tanto del camino de la visión como del camino de la familiarización se presentan como los remedios que renuncian a las dos primeras concepciones acerca de aprehensor y aprehendido porque, al haber puesto fin a una porción de los puntos de referencia (aquellos en términos de existencia real), operan al implicar el aspecto de la falta de existencia real. Como dice el *Bodhicaryāvatāra* IX.32ab:

> A través de la familiarización con las tendencias latentes de la vacuidad,
> las tendencias latentes de las entidades serán renunciadas.

En cuanto a las dos últimas concepciones acerca de aprehensor y aprehendido, está justificado relacionarlas con los caminos ininterrumpidos tanto del camino de la visión como del camino de la familiarización como factores a ser renunciados y sus respectivos remedios porque estos caminos ininterrumpidos implican el aspecto de la libertad de los puntos de referencia en el que todos los puntos de referencia han llegado a su fin. Como dice el *Bodhicaryāvatāra* IX.32cd:

> Mediante la familiaridad con la "absoluta inexistencia"
> esto también será abandonado más adelante.[482]

En cuanto a eliminar el reparo anterior en este contexto, yo declaro que esta explicación de los Niḥsvabhāvavādins es excelente, mientras que la eliminación de dicho reparo por parte de los Yogācāras equivale a eliminar un reparo con otro significado. Además, aunque los Niḥsvabhāvavādins eliminan este reparo como se explicó, la esencia de esto es que las semillas de las cuatro concepciones deben ser abandonadas a través de los caminos ininterrumpidos.

G) Las seis causas y las cuatro condiciones[483]

Esto tiene tres partes:

1) Las definiciones de las causas
2) Las definiciones de las condiciones
3) La eliminación de las disputas acerca de estas definiciones

1) La definición de una causa en general es “aquello que produce la naturaleza de un resultado” o “aquello que hace madurar otro referente subsiguiente”; por ejemplo, una semilla de cebada. La definición de una causa sustancial es “aquello que es primario en la producción de la naturaleza de un resultado.” El comentario sobre el *Vinayavibhāga* dice:

> “Causas” se refiere a las causas internas primarias. “Condiciones” se refiere a las condiciones que son ayudas externas.

No es definitivo que todo lo que es una causa sea una causa sustancial; por ejemplo, la facultad del sentido del ojo es una causa de la conciencia del ojo, pero no su causa sustancial.[484] Esto también se afirma en el *Pramāṇavārttika* I1.164cd:

> Esto se establece porque lo que no es conciencia
> no es una [causa] sustancial de la conciencia.

Cuando se clasifican, las causas son seis. El *Abhidharmakośa* II.49 dice:

> Causa habilitadora, simultánea,
> de resultado similar, congruente,
> omnipresente y maduración–
> se afirma que las causas son de seis tipos.

La definición de una causa habilitadora es “aquella que produce algo que es distinto de sí misma y tiene la naturaleza de un resultado” (*Abhidharmakośa* I1.50a).

La definición de una causa simultánea es “aquella que produce la naturaleza de un resultado por ser estas dos mutuamente dependientes” (*Abhidharmakośa* II.50b). En cuanto a las formas de ser mutuamente dependientes, estas incluyen ser dependiente por naturaleza (los cuatro elementos); en virtud de soportes congruentes (mente y factores mentales); y en términos de características definitorias y sus instancias (*Abhidharmakośa* II.50cd).

La definición de una causa de resultado similar es “aquello que produce un resultado que se asemeja a su causa” (*Abhidharmakośa* II.52a). Cuando se divide, es doble: contaminada y no contaminada. La definición de una causa contaminada de resultado similar es “aquello que produce un resultado similar y es un factor que debe abandonarse a través del camino” (*Abhidharmakośa* II.52b). Los factores

que deben abandonarse se clasifican en cinco tipos (los cuatro tipos que deben abandonarse a través de ver las cuatro realidades y el tipo único que debe abandonarse a través de la familiarización) y como pertenecientes a los nueve niveles de la existencia saṃsārica. ¿Cómo debe entenderse "resultado similar"? Un factor anterior que debe abandonarse a través de la visión, como el sufrimiento del reino del deseo, produce un factor posterior que debe abandonarse a través de la visión. Las causas contaminadas de resultado similar producen resultados que son similares tanto en tipo como en nivel. La definición de una causa no contaminada de un resultado similar es "aquello que produce algo que es similar a su causa y no es un factor que se deba abandonar a través del camino" (*Abhidharmakośa* II.52cd). Los nueve niveles del camino son los nueve fundamentos no contaminados (los seis fundamentos de dhyāna y las primeras tres absorciones sin forma). Puesto que pueden producirse entre sí, no está claro que sean de un nivel similar, pero todos son similares en cuanto a su tipo no contaminado.

La definición de una causa congruente es "aquello que surge de una mente con un soporte congruente y produce la naturaleza de un resultado" (*Abhidharmakośa* II.53cd). Soporte congruente significa que, por ejemplo, la conciencia visual y todos los factores mentales que la acompañan son congruentes en cuanto a que tienen el mismo soporte –la facultad sensorial visual.

La definición de una causa omnipresente es "aquella que, en dependencia de factores omnipresentes precedentes, produce las naturalezas subsiguientes de los defectos de su propio nivel respectivo" (*Abhidharmakośa* II.54ab). El *Prajñāpradīpatīkā* de Avalokitavrata dice:

> Los fenómenos omnipresentes previamente surgidos del propio nivel respectivo son las causas omnipresentes de los fenómenos afligidos subsiguientes (de ese mismo nivel).[485]

Por lo tanto, esta causa se refiere a instancias particulares de fenómenos afligidos y su resultado consiste en fenómenos afligidos subsiguientes porque el *Abhidharmakośabhāṣya* dice:

> Esto se refiere a la causa común de los fenómenos afligidos. Por lo tanto, es otra [causa] que está separada de las causas de resultado similar.[486]

Se le llama "omnipresente" porque se centra en los cinco tipos de factores antes mencionados que deben abandonarse. Como dice el *Viniścayasaṃgrahaṇī*:

> Por lo tanto, se le llama "omnipresente" y "que se apodera de todas las bases."[487]

"Todas" se refiere a todos los objetos agradables y desagradables. En general, las causas omnipresentes aflictivas se dividen en once: los siete factores que deben abandonarse al ver la realidad del sufrimiento (los cinco puntos de vista, la duda y la ignorancia que no está mezclada con otras aflicciones) y los cuatro factores que deben abandonarse al ver la realidad del origen del sufrimiento (los dos puntos de vista, la duda y la ignorancia que está congruentemente asociada con otras aflicciones). Algunos dicen: "No hay certeza de que las causas omnipresentes sean once en número porque todas las mentes y los factores mentales que están congruentemente asociados con estos once también son causas omnipresentes." El deseo, la ira y el orgullo no son causas omnipresentes porque sus respectivos objetos están determinados de forma distinta, es decir, surgen al centrarse en ver un objeto agradable, etc., respectivamente. Los factores a los que hay que renunciar a través de ver las realidades de la cesación y el camino tampoco son causas omnipresentes porque sus respectivos objetos están determinados de forma distinta, es decir, los compromisos erróneos directos se centran solo en fenómenos no contaminados y los compromisos erróneos yuxtapuestos se centran solo en los compromisos erróneos en la cesación y el camino. Los factores a los que hay que renunciar a través de la familiarización tampoco son causas omnipresentes porque sus respectivos objetos están determinados de forma distinta. La razón se aplica por las siguientes razones. Ya se explicó que, entre los cuatro factores a los que hay que renunciar a través de la familiarización, los tres de deseo, ira y orgullo determinan sus respectivos objetos de forma distinta. Por lo tanto, también la ignorancia que está asociada congruentemente con estos tres determina sus objetos de forma distinta.

La definición de una causa de maduración es "aquello que es un fenómeno no neutral contaminado y produce la naturaleza de. un resultado" porque el *Abhidharmakośa* II.54cd dice que solo las no virtudes y las virtudes contaminadas son causas de maduración. Los fenómenos neutrales y las virtudes no contaminadas no son causas de maduración porque tienen poco poder y no son humectadas por el anhelo, tal como las semillas podridas o las semillas fértiles que no son humectadas.

2) Las definiciones de las condiciones

La definición de una condición en general es "aquello que produce las características distintivas de un resultado." Cuando se clasifican, las condiciones son cuádruples. El *Mūlamadhyamakakārikā* I.2 dice:

> Las condiciones son cuádruples:
> Causal, objetiva,
> inmediata y dominante.
> No hay una quinta condición.

La definición de una condición causal es “aquello que produce las características distintivas de un resultado junto con su naturaleza.” El auto-aislamiento de la “condición causal” consiste en las cinco causas distintas de la causa habilitadora (*Abhidharmakośa* II.61d).

La definición de una condición de objeto es “aquello que produce las características distintivas de un resultado en la forma de aparecer como el aspecto cognitivo de un objeto específico”, por ejemplo, azul.

La definición de una condición inmediata es “una cognición precedente dada que produce directamente las características distintivas del momento posterior de esta cognición.” El *Pramāṇaviniścaya* dice:

> Se sabe que esta es la conciencia precedente que sirve como causa para la cognición adyacente.[488]

Esto explica que, a partir de una condición inmediata, debe producirse un resultado directo. La afirmación de que tanto la causa como el resultado aquí son cogniciones es el sistema de los Meros Mentalistas, mientras que tanto los Vaibhāsikas como los Sautrāntikas sostienen que existe la producción de materia a partir de condiciones inmediatas. Algunos dicen: “El momento de la conciencia de estar a punto de entrar en la absorción meditativa de la cesación es la condición inmediata para el momento de la conciencia de surgir de esta absorción meditativa.” Sin embargo, esto no es así, porque la conciencia ālaya y demás surgen entre dichos dos momentos. El auto-aislamiento de la condición inmediata consiste en todas las mentes y factores mentales (*Abhidharmakośa* II.62ab). Algunos afirman: “Las mentes y los factores mentales que existen en el flujo mental del último momento, es decir, cuando uno se vuelve un arhat, no son condiciones inmediatas.”[489] Sin embargo, el *Pramānavārttika* II.45ab y II.41ab sostienen que estas son condiciones inmediatas:

> ¿Qué hay de contradictorio en que la última mente
> se conecte con otra mente?
> Si existe tal factor propulsor,
> existirá más tarde también de esa manera.

La definición de una condición dominante es “aquello que es capaz de producir las características distintivas de un resultado de forma independiente”, porque el *Abhidharmakośa* II.62d dice que las “causas habilitadoras” se explican como condiciones dominantes.

3) Eliminando las disputas sobre estas definiciones

Algunos dicen: “En el momento en que la naturaleza de una vasija es producida por la arcilla, ¿se producen o no sus características distintivas? Si lo son, se deduce que la arcilla es una condición con respecto a la vasija. Si no se producen, se

deduce que la naturaleza y las características distintivas de la vasija no son una porque tienen la propiedad de ser mutuamente excluyentes en el sentido de que son sustancias que surgen o no surgen de la arcilla, respectivamente." Dado que las características distintivas de la vasija se producen en ese punto, el segundo defecto no se aplica. La primera consecuencia se acepta porque, como se dijo anteriormente, *Abhidharmakośa* II.61d y II.62d explican que las causas y las condiciones son coextensivas y de una sola naturaleza. Este tema general de causas y condiciones fue compilado a partir de las excelentes explicaciones de Shang Tsebongwa Chökyi Lama.[490]

6) El entrenamiento en serie[491]

Quizás te preguntes: "¿Cómo es que uno progresa a través del entrenamiento en serie de manera secuencial?" Es principalmente a través de la visión (en términos de la naturaleza de la falta de entidad), que consiste en el factor de familiarizarse con los aspectos de los tres conocimientos y representa el continuo cuyo tipo consiste en el entrenamiento en los dos primeros de los cuatro entrenamientos. Es por eso que uno habla aquí sobre el "entrenamiento en serie de realización de la naturaleza de la falta de entidad." En virtud de que el entrenamiento en serie está precedido tanto por el entrenamiento completo en todos los aspectos como por el entrenamiento culminante, tampoco es inadecuado presentarlo como el camino especial de los dos últimos entrenamientos. ¿Cuál es la función principal de este entrenamiento? Su función es manifestar cualidades especiales, lo que se refiere al yoga de manifestar claramente las cualidades del Dharmakāya después de haber completado totalmente la acumulación de mérito que consiste en emplear medios hábiles (las seis pāramitās y los seis recuerdos) durante el logro posterior. ¿Cuáles son dichas cualidades del Dharmakāya? Se refieren a su capacidad de mostrar, desde la perspectiva de los demás, las apariencias de los rūpakāyas. La causa de poder mostrar estas apariencias es la sabiduría omnisciente y amorosa. Las causas para manifestar esta sabiduría de una manera muy clara son las seis pāramitās – entrenarse bien en las seis pāramitās, en el orden debido, durante el logro posterior de los diez bhūmis hace que uno progrese cada vez más alto a través de estos diez bhūmis. Cuando se abraza la actividad de la prajñapāramitā, se establece implícitamente también la finalización de las cuatro últimas de las diez pāramitās (medios, plegarias de aspiración, poder y sabiduría), porque estas cuatro son las ayudas que están asociadas de manera congruente con la prajñāpāramitā. En cuanto a la finalización de la línea limítrofe de la prajñāpāramitā, se dice que, en general, se completa a partir del sexto bhūmi, pero esto se dice con la intención de que este bhūmi se identifique como la línea limítrofe que es el comienzo del surgimiento de la prajñāpāramitā.

En resumen, uno practica este yoga aquí fusionando el último entrenamiento en serie (darse cuenta de la naturaleza de la falta de entidad) durante el equilibrio meditativo y los seis primeros entrenamientos en serie (las seis pāramitās) durante el logro posterior en una unión inseparable. La manera en que uno practica de esta manera es que, basándose en los seis recuerdos, se apoya en las Tres Joyas, toma la generosidad y la ética como la base de las seis pāramitās, y toma a la deidad suprema de meditación como testigo. ¿Cómo se produce el recuerdo a través de estos seis? Cuando se analiza a través de el prajñā discriminante, uno no se involucra mentalmente en las características de estos seis –son aspectos de la libertad de puntos de referencia que está libre del compromiso mental. Por ejemplo, en realidad, la falta de recuerdo de la deidad es el recuerdo supremo de la deidad.[492] En efecto, lo que se presenta como recuerdo en este contexto es recordar el aspecto cognitivo de la realización de la naturaleza básica de la deidad, mientras que recordar el objeto de enfoque que aparece como una deidad en el nivel de lo aparente no es el recuerdo que realmente cumple esta función en este contexto. Por lo tanto, los sūtras dicen que el no compromiso mental es virtud y el compromiso mental es no virtud. Este tipo de no compromiso mental es también lo que se pretende aquí, pero no es algo así como la detención de cualquier pensamiento en términos de experiencia y recuerdo (como una subcategoría de factores mentales) en el sistema de un maestro Chino que se jactaba de la visión Madhyamaka.[493] En resumen, es desde la perspectiva de la sexta conciencia misma que se vuelve sin ninguna característica que se manifiesta claramente como la realidad del no compromiso mental. Sin embargo, la explicación actual de que estar libre de aprehender generalidades –como el tipo de cognición que perjudica la sexta conciencia– es la visión del Mahāmudrā libre de la compromiso mental no es nada más que la ocurrencia de una hambruna del Dharma. La manera en que la posición de dicho maestro Chino y el Mahāmudrā libre del compromiso mental no concuerdan debe entenderse a partir de mis otras obras.[494] En cualquier caso, cualquier tipo de recuerdo que implique características no es lo que se quiere decir aquí porque este es el contexto de poner fin a la reificación.

Puede que te preguntes: “Pero si los seis recuerdos se identifican desde la perspectiva de la visión, ¿cuál es la diferencia con la visión de comprender la naturaleza de la falta de entidad?.” Esta última representa la visión que impregna la base común del entrenamiento, mientras que la primera es la visión que impregna lo que es poco común en este entrenamiento. Además, la última representa la visión del equilibrio meditativo, mientras que la primera es la visión del logro posterior. O bien, se debe lograr lo último y lo primero es lo que lo logra.[495] ¿Cómo se logra esto? Durante el logro posterior, es el mismo no compromiso mental libre de puntos de referencia durante el equilibrio meditativo lo que se recuerda en la forma de familiarizarse con la mente carente de cualquier

recuerdo en términos de los objetos de enfoque y aspectos de la libertad de puntos de referencia.

"Aun así, ¿cómo puede ser que, entre las seis pāramitās, el prajñā se presente como conducta y no como la visión?" El prajñā se presenta de hecho como la visión, pero el significado de que se presente como conducta es el siguiente. Es imposible para los Bodisatvas realizar cualquier actividad en términos de la tríada de agente, objeto y acción sin que el prajñā las abrace durante todas y cada una de las fases tanto del equilibrio meditativo como del logro posterior. Por lo tanto, la intención detrás de presentar el prajñā en términos de participar en la conducta es hacer referencia a el prajñā del logro posterior.

Puede que te preguntes: "¿Durante qué fases del camino se cultiva este entrenamiento?." Āryavimuktisena explica que existe durante las tres fases que consisten en el camino de la acumulación, el camino de la preparación y los caminos de la visión y la familiarización, tomados como uno solo. Haribhadra se salta el camino de la acumulación y sostiene que este entrenamiento existe durante las tres fases que consisten en los caminos de la preparación, la visión y la familiarización, respectivamente.[496] En cuanto a participar en cada uno de los trece elementos del entrenamiento en serie, los sūtras dicen:

> Los Bodisatvas se esfuerzan en la actividad en serie, el entrenamiento en serie y la práctica en serie.[497]

El *Vṛtti* dice que la "actividad" con el fin de identificar la generación de la Bodichita; "entrenamiento" se refiere a los factores que conducen a la penetración; y "práctica" se refiere a las realizaciones de los caminos de la visión y la familiarización. El hecho de que se expongan estos tres puntos es para entender que la realización clara es gradual.[498] Por lo tanto, la afirmación de que el entrenamiento en serie dura desde el camino de la acumulación hasta el final del continuo está justificada.

7) El entrenamiento instantáneo[499]

Este tiene dos partes:

1) Naturaleza
2) Divisiones

1) La naturaleza del entrenamiento instantáneo es el yoga final de los Bodisatvas que cultiva un único momento final de entrenamiento después de haber alcanzado la estabilidad en la realidad de los tres conocimientos. Puede que te preguntes: "¿Cuál es la medida de haber alcanzado la estabilidad y cuál es la manera de familiarizarse instantáneamente con ellos?" Para responder a la primera pregunta,

cuando se obtiene la maestría sobre una sola cualidad del Budabhūmi, uno es capaz de dominar todas esas cualidades de tipo concordante porque todas las demás cualidades están incluidas completamente en una sola cualidad de este tipo. "¿Cómo pueden todas estar incluidas en ella?" La razón de esto es que todas esas cualidades son inseparables como la naturaleza de los fenómenos –Mahāmudrā. Si se obtiene la maestría sobre una sola cualidad que tiene la naturaleza de que los dos conocimientos son inseparablemente uno, también se obtiene la maestría sobre las demás. Aunque estas cualidades reales son las características distintivas de un Buda solamente, sus formas aproximadamente concordantes existen también en el camino especial del décimo bhūmi porque en este camino las 108 concepciones que oscurecen estas cualidades ya han sido abandonadas. Esto también se establece a través de las escrituras porque AA V.35cd-36 dice:

> Todas las cualidades consumadas que logran
> la felicidad de los seres en todos los aspectos,
>
> al igual que los ríos [que desembocan] en el gran océano,
> sostienen a estos mahāsattvas,
> que están embellecidos con el fruto deseado,
> desde todos lados.

"Pero si los Bodisatvas tienen las cualidades de un Buda (como los diez poderes), ¿no son estas cualidades entonces las características distintivas poco comunes de su ser un Buda?" Como se acaba de explicar, hablar de estas cualidades como las características únicas de un Buda es en términos de que tales cualidades están plenamente cualificadas. En cuanto a las formas aproximadamente concordantes de estas cualidades, se las ve incluso en ciertos niveles distintos del camino especial del décimo bhumi, es decir, en el octavo y noveno bhūmi. Pues el pasaje de los sūtras que pertenece a AA I.69d y explica las purificaciones del noveno bhūmi identifica estas cualidades como los diez poderes, etc.[500]

"¿Cuáles son las cualidades que se deben dominar mediante este entrenamiento instantáneo?" Son dos. El primer conjunto se refiere a alcanzar los tipos de realización no contaminados que aún no han madurado (desde la generosidad hasta las marcas menores excelentes), aunque, en el camino especial del final del continuum, aún no están libres de las manchas que son las impregnaciones de las tendencias negativas. El segundo conjunto se refiere a alcanzar, en el Budabhūmi, los tipos de realización no contaminados que han madurado (como los diez poderes) que están libres de dichas manchas. "¿Cuál es el significado de 'madurado' y 'no maduro'?" Haribhadra explica que lo primero significa que no surge como la naturaleza de las cualidades brillantes debido a que no está libre de las manchas que son las impregnaciones de las tendencias negativas, mientras que

lo segundo es lo opuesto. De acuerdo con la intención de Buddhaśrījñāna, "no madurado" se refiere a las realizaciones no contaminadas hasta el séptimo bhūmi porque implican depender del esfuerzo. Él considera que la realización que se alcanza al final del continuum es similar en tipo a estas realizaciones. "Madurado" se refiere a las realizaciones no contaminadas desde el octavo bhūmi en adelante porque no dependen del esfuerzo. Esto también está claro en el *Uttaratantra* I.141:

> Las manchas relacionadas con los siete bhūmis
> se asemejan a las manchas del recinto del útero.
> Similar a un embrión liberado de este recinto,
> la sabiduría no conceptual posee maduración.

El *Prasphuṭapadā* del Dharmamitra sostiene:

> Antes del surgimiento del camino de la visión, todos los muchos fenómenos que consisten en aprehensor y aprehendido no están maduros. La verdadera naturaleza de estos fenómenos no está contaminada. Las realizaciones de los nobles están maduras, las cuales son de dos tipos: las realizaciones maduras supramundanas desde el primer bhūmis hasta el séptimo y las realizaciones maduras inconcebibles y espontáneamente presentes en el Budabhūmi. Los fenómenos en estos bhūmis se [denominan] maduros porque están maduros en que difieren de las fases anteriores.[501]

En resumen, el significado de "no maduro" aquí se refiere a aquellos que están oscurecidos por las manchas que oscurecen lo no contaminado y lo no condicionado, habiendo alcanzado solo un poquito del poder de los fenómenos no contaminados que eliminan estas manchas. Puesto que el poder no contaminado real es el Dharmadhātu, en términos de su aislamiento propio se explica como no condicionado, y puesto que la función de este poder es librarse de los oscurecimientos, se explica como condicionado. Ser "maduro" es lo opuesto de lo anterior. Sin embargo, en términos de su aislamiento propio esto también se presenta como no condicionado, mientras que la maduración que consiste en que los oscurecimientos han sido abandonados a través de la función del poder del Dharmadhātu se presenta como condicionada.

Para responder a la segunda pregunta anterior ("¿Cuál es la manera de familiarizarse instantáneamente?"), significa familiarizarse, en el camino especial del décimo bhūmi, con todos los fenómenos del saṃsāra y el nirvāṇa que carecen de características, así como con la percepción y la percepción de que lo no es dual. Sobre esto, el gran traductor Ngog cita el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XX.21cd:

Este cuádruple fruto
se basa en los cuatro bhūmis.[502]

En consecuencia, explica que, después de haberse familiarizado gradualmente con estos cuatro en el orden debido desde el séptimo hasta el décimo bhūmis, en el camino especial del décimo bhūmi surgen cuatro instantes de manera secuencial. Los dos primeros de estos instantes se explican como causa y resultado, respectivamente, y lo mismo se aplica a los dos últimos. Además, los dos primeros y los dos últimos instantes son causas y resultados, respectivamente. Esto también está de acuerdo con el *Ālokā*. Prajñākaramati y otros dicen que estos cuatro instantes no son como una enumeración de cuatro momentos individuales, sino que dividen la sabiduría que surge como si tuviera la naturaleza de un solo instante en cuatro aislamientos. Algunos maestros Tibetanos dicen: "Este entrenamiento consta de dos instantes: desde la perspectiva de un instante de una cognición sin características, se experimenta la no maduración, y desde la perspectiva de un instante de una cognición de no dualidad, se experimenta la maduración." Aquellos que sean capaces de analizar deberían examinar esto.

Otros dicen: "De ello se deduce que este entrenamiento instantáneo y el entrenamiento culminante del camino ininterrumpido explicado anteriormente son equivalentes porque son el mismo entrenamiento de ver claramente el primer instante del conocimiento de todos los aspectos." Estos dos no se establecen como el mismo entrenamiento –el entrenamiento instantáneo que se enseña aquí se presenta desde el punto de vista de la consecución de cualidades, mientras que el entrenamiento culminante del camino ininterrumpido se presenta desde el punto de vista del cese de los oscurecimientos de lo que hace que uno alcance estas cualidades. Por lo tanto, el primer instante del conocimiento de todos los aspectos es necesariamente el resultado directo del entrenamiento instantáneo y el entrenamiento instantáneo es necesariamente la causa directa de su resultado específico. En el contexto del entrenamiento completo en todos los aspectos, este entrenamiento instantáneo se refiere a familiarizarse con cada uno de todos estos aspectos durante un largo tiempo. En el contexto del entrenamiento culminante, significa la realización más consumada que ha surgido de tal familiarización. En el contexto del entrenamiento en serie, se refiere a una familiarización secuencial de ese tipo que es muy rápida en virtud de haber alcanzado una gran estabilidad en esta familiarización. En el contexto del entrenamiento instantáneo, representa la familiarización simultánea con dichos aspectos a través de estar consumadamente familiarizado con ellos. Esto se enseña a través de los ejemplos de una flecha que perfora secuencialmente los pétalos de un loto y de una persona que salta un muro. En cuanto a la manera en que opera el entrenamiento instantáneo, al distinguirse por el abandono de las 108 concepciones a las que se debe renunciar mediante la familiarización al final del continuo, en este punto se dominan las diez pāramitās, en virtud de las cuales la manifestación de una de ellas manifiesta también todas

las demás. Lo que también se manifiesta en este punto son todos los muchos ejemplos de sabiduría no dual que existen, que se distinguen por el abandono de las impregnaciones de las tendencias negativas de aferrarse a la dualidad y demás mediante un solo ejemplo de conocimiento no dual.

2) En cuanto a las divisiones del entrenamiento instantáneo, Haribhadra habla de que el entrenamiento instantáneo es cuádruple en términos de no maduración, maduración, falta de características y no dualidad. Aquí, está claro que "no maduración" es lo opuesto a la "maduración" y se designa en dependencia de ella. En cuanto a estas designaciones, los dos primeros aspectos del entrenamiento instantáneo se presentan en términos de las cualidades que se deben alcanzar, mientras que los dos últimos se presentan en términos de cómo el objeto que se debe realizar y el momento de su realización son instantáneos. Además, los dos últimos aspectos se presentan desde el punto de vista de estar familiarizado con los aspectos de los tres conocimientos como si no surgieran, mientras que los dos primeros se presentan desde el punto de vista de estar familiarizado con el poder para la manifestación de los Budadharmas. Āryavimuktisena explica la única sección de los sūtras que enseña el entrenamiento instantáneo dividiéndola en cuatro.

Aquí, es razonable que el hecho de que una sola cualidad no contaminada incluya todos los fenómenos no contaminados se explique mediante el primer verso del Capítulo Siete de AA. El ejemplo concordante de este hecho se da en el verso siguiente. El verso siguiente habla sobre el hecho de que el conocimiento no contaminado maduro incluye todas las cualidades de la Budeidad. Los dos últimos versos enseñan los dos últimos entre los cuatro instantes del entrenamiento instantáneo, que representan la manera en que se realiza lo que está incluido en los dos instantes anteriores. Puede que te preguntes: "Pero entonces los dos últimos instantes son repetitivos." No lo son –se hace referencia a los dos primeros instantes desde la perspectiva de que se termina todo error sobre la naturaleza de la realidad aparente (vacuidad), mientras que se hace referencia a los dos últimos instantes desde la perspectiva de que se termina todo error sobre la realidad última.

8) El Dharmakāya

A) La presentación general de los kāyas[503]

Esto tiene tres partes:

1) La naturaleza del Dharmakāya en general
2) La naturaleza de los diferentes kāyas
3) Las distinciones en términos de que los kāyas sean completamente cualificados o nominales y la manera en que se ven los objetos cognoscibles

1) La naturaleza del Dharmakāya en general

La naturaleza del Dharmakāya como tal es el fruto de la renuncia completa a los dos oscurecimientos y la perfección de las dos acumulaciones. Puede que te preguntes: "¿Cuál es de los cinco resultados?" Tiene distintos aspectos del fruto. Porque desde la perspectiva de haber renunciado a lo que se debía renunciar, se presenta como un resultado de la libertad; desde la perspectiva de haber realizado lo que se debía realizar, como un resultado que concuerda con su causa; y, en virtud de la existencia primordial del corazón del tathāgata, como un resultado dominado. Por lo tanto, presentarlo como un resultado maduro es solo nominal porque los factores para presentarlo como un resultado maduro real no están completos. En resumen, el Dharmakāya debe explicarse desde la perspectiva de que los tres elementos de renuncia, realización y capacidad poderosa no son distintos. De este modo, al haber practicado las dos acumulaciones por separado y en unión, se renuncia a lo que se debe renunciar, se produce la realización y la capacidad poderosa de estos dos –renuncia y realización– promueve el bienestar de los demás. Es en términos de estos aislamientos que el Dharmakāya per se es la base para designarlo como svābhāvikakāya, sāmbhogikakāya y nairmāṇikakāya. En términos de su propia forma aislada, se explica como "Dharmakāya", "svābhāvikakāya", "el kāya de la forma real de ser" y "logro –la realidad última."

Haribhadra habla sobre la forma real de ser y la forma de aparecer de este kāya. El kāya en términos de la forma real de ser no es algo diferente del Dharmakāya mismo porque el *Vivṛti* explica que este último tiene "la naturaleza del svābhāvikakāya."[504] Por lo tanto, el kāya en términos de la forma de aparecer se presenta como los tres kāyas que son diferentes del svābhāvikakāya.[505] La justificación para presentarlo de esta manera radica en las tres formas diferentes de aparición del svābhāvikakāya para los Budas, Bodisatvas y seres sintientes ordinarios, tal como el cielo puede aparecer rojo, verde o negro. En cuanto a sus dos últimas formas de aparición (para los Bodisatvas y los seres sintientes), es difícil presentarlas como el Tathāgata real porque consisten en los continuos de las conciencias de aquellas personas a las que se les aparecen. En cuanto a la primera forma de aparición, es la sabiduría de Buda la que aparece para el svābhāvikakāya mismo como la naturaleza del Dharmakāya porque el hecho de que un flujo mental esté dotado de la poderosa capacidad de esta sabiduría para promover el bienestar de los seres sintientes en la forma de ser una aparición para otros es capaz de señalar que este flujo mental representa ser un Buda. Por lo tanto, esta sabiduría no está separada ni es diferente del svābhāvikakāya. Puede que te preguntes: "Aunque no es diferente, ¿cómo se divide en términos de elementos aislados?" Esto se hace desde la perspectiva de que esta sabiduría no es otra que el svābhāvikakāya mismo y desde la perspectiva de que esta sabiduría se aparece a sí misma, siendo esta última la que representa al Dharmakāya. En las grandes colecciones de tantra, esta última se explica como "kāya de sabiduría." Estos dos kāyas (svābhāvikakāya y Dharmakāya) tienen el mismo sabor que la esencia que es la naturaleza de los

fenómenos. Pues ambos no son otra cosa que la talidad libre de puntos de referencia y estos dos kāyas no duales tienen, no obstante, la capacidad de, desde la perspectiva de otros, producir las apariencias del sāmbhogikakāya y del nairmāṇikakāya. Estas dos apariencias que se presentan a través del poder de dicha capacidad se presentan como las portadoras aparentes de la naturaleza de los fenómenos porque el *Vivṛti* de Haribhadra dice: "... a modo de dar lugar a apariencias con propósitos específicos para la [realidad] aparente de los yogis, . . ."[506]

En cuanto a la naturaleza del Dharmakāya en específico[507] siendo la sabiduría, es el conocimiento último que representa *el cambio de todos los estados*[508] de las manchas habiendo sido completamente abandonados. Algunos proponentes de sistemas filosóficos inferiores dicen: "La conciencia ālaya existe en el Budabhūmi, y "haberla abandonado" solo significa *el cambio* a través de haber abandonado sus manchas –las impregnaciones de *estados* negativos– de modo que la conciencia ālaya se ha *transformado* en sabiduría no dual similar a un espejo." Aunque esto está invalidado por infinitas escrituras y razonamientos, no los explicaré aquí.[509] Baste decir que tales explicaciones no son más que auto-invenciones.

"Si la sabiduría se identifica como se mencionó anteriormente, ¿cómo se divide?" Es quíntuple: las cuatro sabidurías claramente establecidas en el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* IX.67-76 y, por implicación, la sabiduría del Dharmadhātu. Entre ellas, la sabiduría del Dharmadhātu es la esencia de todos los kāyas –el svābhāvikakāya, el elemento básico de todas las sabidurías, la sabiduría de la naturaleza de los fenómenos– cuya naturaleza es estar libre de todos los factores, estar libre de y estar dotado de todas las cualidades (algunos explican esta sabiduría desde el punto de vista de la negación únicamente, pero esto es un error). Esta misma sabiduría se divide en cuatro en términos de sus distintas funciones. La sabiduría similar a un espejo se refiere a los aspectos de los propios Dharmas extraordinarios de un tathāgata que aparecen dentro de la luminosa sabiduría del Dharmadhātu a través del poder de la conciencia ālaya que se ha vuelto pura. La sabiduría de la ecuanimidad se refiere a estar dotado de gran amor y compasión de una manera igual para todos los seres en virtud de que la mente afligida se ha vuelto completamente pura. La sabiduría discriminativa se refiere a haberse convertido en un tesoro de samādhis y dhāraṇīs que no tienen obstrucciones con respecto a todos los objetos cognoscibles en virtud de que el flujo de la conciencia mental ha terminado. La sabiduría que todo lo logra se refiere a haber alcanzado el poder de manifestarse creativamente como circunstancias favorables y transformarse en ellas de acuerdo con los respectivos objetos de la actividad iluminada en reinos infinitos de seres sintientes en virtud de estar libre de las cinco conciencias sensoriales.[510] Entre estos cuatro, los dos primeros son principalmente los conocimientos que realizan actividades desde la propia perspectiva de un Buda, mientras que los dos últimos son principalmente los conocimientos que realizan actividades desde la perspectiva de otros. A través del poder del conocimiento de

un Buda a través de la aspiración (véase AA VIII.8), aparecen los kāyas de las dos últimas sabidurías (sāmbhogikakāya y nairmāṇikakāya). Desde la perspectiva de los demás (aquellos que deben ser guiados), estos kāyas se conciben como dotados de tres características distintivas –las características de las mentes y los factores mentales son completos, ya que aparecen como la dualidad de aprehensor y aprehendido; realizan actividades, como enseñar el Dharma; y suponen el cambio de estado de las tendencias latentes de apariencia dualista.[511] Si te preguntas a cuál de estas cuatro sabidurías corresponden los veintiún conjuntos de sabiduría no contaminada en AA VIII.2-6, esto se puede explicar correlacionando cada uno de los primeros con el último, pero no es el caso de que cada uno de estos veintiún conjuntos no esté incluido en la naturaleza de cada una de estas cuatro sabidurías.[512]

2) La naturaleza de los diferentes kāyas

Esto tiene cuatro partes:

a) La división en dos kāyas
b) La división en tres kāyas
c) La división en cuatro kāyas
d) El *Ālokā* y *Vivṛti* de Haribhadra sobre la enseñanza de AA sobre tres o cuatro kāyas[513]

2a) La división en dos kāyas

Esto se refiere a que el kāya supremo y el aparente son diferentes porque el *Uttaratantra* III.1ab dice:

> El bienestar propio y el bienestar de los demás son el kāya supremo
> y el kāya aparente que se sustenta en él, [respectivamente].

2b) La división en tres kāyas

Esto se afirma en el *Uttaratantra* I.8cd:

> El bienestar propio se da en virtud de las tres primeras cualidades,
> y el bienestar de los demás, en virtud de las tres últimas.

De la tríada de svābhāvikakāya, sāmbhogikakāya y nairmāṇikakāya, los dos últimos tienen cada uno su forma real de ser y de aparecer. En este contexto, estos dos últimos kāyas se explican principalmente desde la perspectiva de su forma de aparecer, pero los que realmente cumplen esta función deben tomarse como sāmbhogikakāya y nairmāṇikakāya en términos de su forma real de ser, porque el svābhāvikakāya posee estos dos kāyas, que no representan el mismo auto-aislamiento que el svābhāvikakāya. En cuanto al svābhāvikakāya, el *Uttaratantra* II.45-46 dice que tiene cinco características:

> Es incondicionado, indivisible,
> libre de los dos extremos,
> y liberado de las tres oscurecimientos–
> aflictivo, cognitivo y los de la absorción meditativa.
>
> En virtud de ser inmaculado, no conceptual,
> el objeto de los yoguis,
> y la naturaleza del Dharmadhātu,
> es pura luminosidad.

El *Uttaratantra* II.47-48 dice que tiene cinco cualidades:

> La maravillosa forma de svābhāvika está dotada con
> las cualidades de ser insondable, incalculable,
> inconcebible e inigualable,
> así como el logro de la pureza suprema.
>
> En virtud de ser vasto, no enumerable,
> no pertenecer a la esfera de los dialécticos,
> ser una unidad absoluta y eliminar las tendencias latentes,
> es, en su debido orden, insondable, etc.

Cuando se acepta la presentación de los tres kāyas, el Dharmakāya no es otra cosa que el svābhāvikakāya, porque es difícil presentar los veintiún conjuntos de sabiduría no contaminada descritos en AA VIII.2-6 como algo distinto del Dharmadhātu que opera en el flujo mental que consiste en estos conjuntos de sabiduría. En este contexto, el Dharmadhātu se identifica como poseedor de la naturaleza de la sabiduría no dual que consiste en el doble conocimiento de la talidad y la variedad. Porque en términos de que el Dharmadhātu se presenta tanto como la causa que produce las cualidades de Buda como el resultado que se produce, este es el contexto de presentarlo como la realidad del resultado producido que se enseña aquí. Por lo tanto, la posición de Haribhadra es presentar el Dharmadhātu como el svābhāvikakāya en términos simplemente de su naturaleza de ser dicha causa, mientras que la intención de Āryavimuktisena es sostener que el svābhāvikakāya se refiere a ambas sabidurías (los conocimientos de talidad y variedad) que se producen a través de esta causa.

En cuanto a la intención de Āryavimuktisena, algunas personas tienen la siguiente duda: “Estas dos sabidurías no son el svābhāvikakāya porque estas dos sabidurías se explican como las cualidades del svābhāvikakāya.” No hay defecto por las siguientes razones. Esto no es contradictorio porque al identificar sus cualidades, uno es capaz de entender también el kāya que está dotado de estas cualidades. Además, desde cierto punto de vista, los veinte conjuntos de sabiduría

y las dos sabidurías del conocimiento de la talidad y la variedad no son otros en sustancia que el svābhāvikakāya que los posee. En este contexto, los dos kāyas restantes en términos de la forma real de ser también deben identificarse como este mismo kāya porque uno no encuentra ningún otro kāya con el que puedan identificarse. En resumen, esta descripción de Āryavimuktisena de todos los Budakāyas incluidos en tres presenta al primero como la forma real de ser y a los dos últimos como la forma de aparecer. "Pero, ¿cómo se identifican el sāmbhogikakāya y el nairmāṇikakāya en términos de la forma real de ser?" Son los opuestos de lo que parece que no son los kāyas reales del Buda que se establecen como dotados de cinco y cuatro características distintivas, respectivamente.[514]

2c) La división en cuatro kāyas
Esto tiene dos partes:
a) La manera de dividir
b) Respuestas a las disputas

2ca) Haribhadra habla de "los kāyas en términos de la forma real de ser", siendo el svābhāvikakāya la naturaleza de los fenómenos que está dotada de realización –sabiduría– y el Dharmakāya la sabiduría que está conectada con la naturaleza de los fenómenos. "Los kāyas en términos de la forma de aparecer" son el sāmbhogikakāya y el nairmāṇikakāya, que implican apariencias que son adecuadas para aparecer desde la perspectiva de otros. La naturaleza de los fenómenos que está dotada de doble pureza es el elemento de todos los aspectos de la sabiduría que se experimentan desde la perspectiva de la auto-conciencia. Los dos kāyas correspondientes consisten en el conocimiento de la sabiduría luminosa que se distingue por estar libre de manchas adventicias, que es la naturaleza de estar libre de apego y obstrucción (es decir, oscurecimientos aflictivos y cognitivos), respectivamente. La diferencia entre los dos primeros kāyas es que el svābhāvikakāya representa la verdadera naturaleza del sāmbhogikakāya y el nairmāṇikakāya, mientras que el Dharmakāya funciona como la condición dominante del sāmbhogikakāya y el nairmāṇikakāya. También se distinguen en que el svābhāvikakāya representa la naturaleza propia del equilibrio meditativo, mientras que el Dharmakāya promueve el bienestar de los demás.

La característica definitoria del tercer kāya –el sāmbhogikakāya– es que la Budeidad está dotada de las cinco certezas. Se ejemplifica por el esplendor resplandeciente de las marcas mayor y menor. Hay una explicación acerca de que el sāmbhogikakāya es doble en términos de ser mayor y menor,[515] pero todos estos sāmbhogikakāyas son uno en términos de sustancia. Porque si todos los Dharmakāyas (sus soportes) son uno en sustancia, todos los sāmbhogikakāyas (que son sostenidos por los primeros) también deben ser de una sola sustancia. El cuarto kāya –el nairmāṇikakāya– es el rūpakāya especial que promueve el bienestar de

los demás a través de las doce acciones de un Buda, ya que estas son las características distintivas de la actividad del sāmbhogikakāya que involucra el reino del deseo. Estos hechos se describen en el *Uttaratantra* II.54-56.

2cb) Las respuestas a las disputas tienen dos partes:
1) Explicación del sistema de afirmar que los tres kāyas son inmaculados
2) Explicación del enfoque de afirmar que los cuatro kāyas son sin manchas

2cb1) Explicación del sistema de afirmar que los tres kāyas son inmaculados tiene tres partes:
a) Enunciar nuestra propia afirmación
b) Exponer las dudas de los demás al respecto
c) Demostrar que estas dudas no se aplican

2cb1a) Nuestra propia afirmación es que los Budakāyas son tres: uno en términos de la forma real de ser y dos en términos de la forma de aparecer.

2cb1b) Otros dicen: “De ello se deduce que la sabiduría que todo lo logra y la sabiduría discriminativa que están incluidas en el Budabhūmi no están incluidas en los Budakāyas porque no están incluidas en ninguno de dichos tres kāyas. La implicación es tuya y la razón se aplica porque estas dos sabidurías no son ninguno de los dos rūpakāyas y, por lo tanto, no están incluidas en los flujos mentales de otros. Tampoco son el svābhāvikakāya porque es el kāya de sabiduría que está dotado de las tres características distintivas.”

2cb1c) En cuanto a las tres características distintivas que afirman estos otros, dicen: “Dichas dos sabidurías se explican como el Dharmakāya no contaminado debido a que los yogis realizan actividades (como enseñar el Dharma) en el nivel de lo aparente; debido al cambio fundamental de estado (la característica distintiva de la renunciación); y debido a la mente y los factores mentales que las acompañan (la característica distintiva de la naturaleza). Por lo tanto, no se pueden presentar estas dos sabidurías como el svābhāvikakāya.” Esta afirmación conlleva los siguientes defectos: Desde la perspectiva del progreso desde arriba, las dos primeras razones son inciertas –si el svābhāvikakāya no logra el bienestar de los seres sintientes, ¿cómo podría ser la Budeidad? Si logra el bienestar de los demás, ¿cómo podría lograrlo de otra manera que no sea mediante la producción de las apariencias de los dos rūpakāyas en el nivel de lo aparente? Además, si el svābhāvikakāya no se distingue por la característica del cambio de estado, ¿cómo podría estar limpio de manchas adventicias? En cuanto a la sabiduría de haber cambiado de estado (el svābhāvikakāya), en términos de su aspecto de no haber cambiado antes, es una negación no implicativa, y en términos de su aspecto de haber cambiado después, es una negación implicativa. Desde la perspectiva del

progreso desde abajo, las dos últimas razones no se aplican. Si hay algún flujo de la mente, y los factores mentales en el nivel de un tathāgata, se deduce que las ocho conciencias no han experimentado su cambio de estado. También se deduce que, en dicho nivel, hay estados mentales de aprehensión de características distintivas y de lo que posee dichas características y, en ese caso, se deduce que existen concepciones en este nivel. Además, ya se enseñó anteriormente que el svābhāvikakāya no está establecido como no ser el cambio de estado.

Algunos dicen: "El svābhāvikakāya y el Dharmakāya no son lo mismo porque Maitreya los describe en pasajes distintos en el AA (versos VIII.1 y VIII.2-11, respectivamente)." Sin embargo, Maitreya hizo esta división en pasajes distintos al pensar en el svābhāvikakāya real y sus cualidades, respectivamente. De lo contrario, si el Dharmakāya se presenta desde el punto de vista de estar condicionado, etc., esto contradice directamente las enseñanzas de su "ser incondicionado y espontáneamente presente." Algunos piensan: "No es razonable que nada más que la esencia de la naturaleza de los fenómenos sea un kāya." En lo que a mí respecta, esto no significa que se afirme que este kāya no es nada más que la naturaleza de los fenómenos desprovista de la naturaleza de la sabiduría. Por lo tanto, al adoptar esta posición, Dölpopa Sherab Gyaltsen identifica "el svābhāvikakāya del sabio" en AA VIII.1c como el svābhāvikakāya. Si uno se pregunta, dice, en qué consiste la enumeración de "los Dharmas no contaminados" en VIII.1b, se los identifica en VIII.2-6. En resumen, parece que no explicó el significado de estos cinco versos como los veintiún conjuntos de sabiduría no contaminada, sino que acuñó la expresión convencional "la explicación de cada uno de los 140 Dharmas no contaminados."[516]

2cb2) Explicación del enfoque de afirmar que los cuatro kāyas son sin manchas
- a) Enunciado de nuestra propia afirmación
- b) Exponiendo las dudas de otros al respecto
- c) Demostrando que estas dudas no se aplican

2cb2a) Nuestra propia afirmación con respecto a los cuatro kāyas es que el kāya en términos de la forma real de ser es doble en virtud de estar dividido como la naturaleza de los fenómenos y lo que lleva esta naturaleza, mientras que el kāya en términos de la forma de aparecer se divide en sāmbhogikakāya y nairmāṇikakāya.

2cb2b) Algunos dicen: "Esto es erróneo porque sólo se enseñan tres kāyas en la breve introducción de AA I.17 (svābhāvikakāya, sambhogakāya y nairmāṇikakāya) y, en general, el pāramitāyāna no explica otros kāyas que tres."

2cb2c) En general, no es que el Dharmakāya no se enseñe en AA; de hecho, se enseña explícitamente en VII.40c:

> La actividad iluminada del Dharmakāya...[517]

"Pero si dices que se enseña de esta manera (es decir, después de los otros tres kāyas), ¿no debería ser más bien enseñado justo después del svābhāvikakāya?" Parece que lo anterior se agregó después de la discusión de los tres kāyas con el fin de comprender la necesidad de la realización –el Dharmakāya de sabiduría– que funciona como la condición dominante cuando el svābhāvikakāya, el sāmbhogikakāya, el nairmāṇikakāya, etc. de un Buda se dedican a la actividad iluminada para el bienestar de los demás. Por lo tanto, si los veintiún conjuntos de sabiduría no contaminada no fueran algo separado de los tres kāyas, se deduciría que estos veintiún conjuntos existen primordialmente. Si se acepta eso, se deduce que estos veintiún conjuntos de sabiduría no son algo que no existía antes y que luego se ha manifestado claramente. Puesto que tales consecuencias no son aceptables, el Dharmakāya (que consiste en dichos veintiún conjuntos de sabiduría) está separado del svābhāvikakāya. Tampoco es adecuado presentar el Dharmakāya como el sāmbhogikakāya o el nairmāṇikakāya porque no es adecuado para aparecer ante los seres sintientes.

"Entonces, ¿cuál de estas dos posiciones –habiendo tres o cuatro kāyas– adoptas?" No hay contradicción en escuchar a ambas: "kāya de sabiduría" y "Dharmakāya" solo representan diferentes aislamientos, pero se refieren a un único fenómeno específicamente caracterizado sin ninguna diferencia en la naturaleza.[518]

2d) El *Ālokā* y el *Vivṛti* de Haribhadra sobre la enseñanza de AA de tres o cuatro kāyas[519]

En la disputa sobre si AA enseña tres o cuatro kāyas, tanto el *Ālokā* como el *Vivṛti* de Haribhadra se refieren primero a los comentarios de Āryavimuktisena en su *Vṛtti*[520] como ejemplificación de la posición de quienes afirman tres kāyas (svābhāvikakāya, sāmbhogikakāya y nairmāṇikakāya). Según el *Vivṛti* (entremezclado con los comentarios de JNS), estas personas toman el AA VIII.1 literalmente y afirman que precisamente los Dharmas supramundanos no contaminados que se mencionan en él son las características distintivas del svābhāvikakāya. Explican que el svābhāvikakāya mismo (la base de estas características) tiene la característica definitoria de ser la naturaleza de estas sabidurías no contaminadas, el hecho de que no surgen ni se establecen por sí mismas. El hecho de que el svābhāvikakāya no abandone estos Dharmas de sabiduría no contaminada se expresa como "dharmatākāya", pero esto se afirma aquí en forma abreviada como "Dharmakāya" (como en el AA VIII.6d) a través de la elisión de la partícula Sánscrita *-tā* que forma los sustantivos abstractos. Así, se expresa la conexión entre el svābhāvikakāya y su naturaleza de fenómenos y un kāya.[521] A esto le sigue la pregunta retórica: "¿Cuáles son los llamados Dharmas de sabiduría que no están contaminados por tener la característica de ser de la naturaleza del Dharmakāya?." Como respuesta a esto, las personas mencionadas anteriormente dicen que estos Dharmas de sabiduría están enumerados en AA VIII.2-6, mientras que no se enseña un Dharmakāya separado del svābhāvikakāya.[522]

Aquellos otros que afirman que hay cuatro kāyas responden lo siguiente: La característica de la función de la Budeidad es que los Budas aparentes se manifiestan como kāyas al dar lugar a ciertas apariencias con propósitos específicos para las percepciones yóguicas de los seres ordinarios y de los nobles. La característica de su renuncia es el cambio fundamental en términos de que los estados de las manchas adventicias se han vuelto puros, lo que significa permanecer en el resto, la mente última de un Buda. La característica de su naturaleza es enseñar el Dharma y demás haciendo que estos kāyas aparezcan en los flujos mentales de otros (aquellos a quienes se debe guiar) desde la perspectiva de esos otros. El desempeño de funciones como estas y el conocimiento en el que se basan (las mentes vajra y los factores mentales de la no dualidad de aprehensor y aprehendido) deben ser aceptados indudablemente como existentes en el Budabhūmi también por aquellos que afirman que hay tres kāyas, pero entonces la pregunta es ¿cómo se incluyen en los tres kāyas? A quienes afirman que hay tres kāyas les resulta difícil responder a esta pregunta, por lo que no dan ninguna respuesta.[523] En cambio, algunos de ellos aducen AA I.17:

> Como svābhāvika[kāya], sambhoga[kāya],
> y también como nairmāṇika[kāya], que es otro,
> el Dharmakāya, junto con su actividad,
> se proclama que es cuádruple.

Esto es interpretado por ellos como que solo hay tres kāyas porque este verso no usa la palabra “Dharmakāya” inmediatamente después de la palabra “svābhāvikakāya.” Sin embargo, quienes afirman que hay cuatro kāyas responden que este verso está redactado de esa manera en virtud de la fuerza de demostrar el propósito ya enseñado anteriormente (vincular el Dharmakāya con la actividad iluminada); desde la perspectiva de facilitar la prosodia de este verso; y porque la actividad iluminada se combina únicamente con el agente de la sabiduría de Buda. Por lo tanto, no es contradictorio con todas las afirmaciones sobre los cuatro kāyas que también se hacen en otros ámbitos, es decir, el mantrayāna.[524]

3) Las distinciones en términos de que los kāyas sean plenamente cualificados o nominales y la manera en que se ven los objetos conocibles

Esto tiene dos partes:

a) Las distinciones en términos de que los kāyas sean plenamente cualificados o nominales
b) La manera en que se ven los objetos conocibles

3a) Las distinciones en términos de que los kāyas sean plenamente cualificados o nominales El término convencional “Budeidad nominal” no se aplica al svābhāvikakāya. En cuanto al sāmbhogikakāya y al nairmāṇikakāya, tienen la naturaleza de la verdadera Budeidad porque atraen a los hijos del Buda y son los

verdaderos kāyas de la sabiduría similar al espejo y de la sabiduría que todo lo logra, respectivamente. El *Mahāyānasūtrālaṃkāra* IX.69cd y 74cd explica esto claramente al relacionar el sāmbhogikakāya y el nairmāṇikakāya con estas sabidurías:

> Porque la Budeidad de sambhoga
> surge como este reflejo de la sabiduría.[525]
>
> A través de infinitas e inconcebibles formas diversas,
> logra el bienestar de los seres sintientes.

Algunos objetan: "El sāmbhogikakāya y el nairmāṇikakāya no son en absoluto la Budeidad que cumple esta función." Esto es erróneo porque contradice directamente el sistema de presentar el kāya real de la forma real de ser como tres kāyas. Además, según esta objeción, se seguiría que los tres kāyas en términos de la forma real de ser no son inseparables. Por lo tanto, los dos rūpakāyas en términos de la forma de aparición no son la Budeidad porque son kāyas en el nivel de lo aparente y porque consisten en apariencias para otros, es decir, aquellos a quienes se debe guiar. Los kāyas aparentes que aparecen para seres tales como los nobles Bodisatvas en la forma de las marcas mayores y menores resplandecientes y similares no son de ninguna otra sustancia que las cogniciones de estos Bodisatvas a quienes aparecen de esta manera porque invariablemente se observan juntos, tal como la apariencia del azul para una conciencia sensorial para la cual aparece el azul. Los dos rūpakāyas aparentes no existen como sāmbhogikakāya y el nairmāṇikakāya de la verdadera Budeidad. Porque si existieran de esta manera, tendrían que ser inadecuados para aparecer como ciertos aspectos en el nivel de lo aparente para otros (como los Bodisatvas), pero obviamente aparecen como tales aspectos. Por lo tanto, tales apariencias no son nada más que los propios aspectos cognitivos de quienes las experimentan. Algunas personas plantean inquietudes sobre esto, diciendo: "Si los rūpakāyas no son nada más que las cogniciones que aparecen en la forma de estos rūpakāyas, ¿cuál es la causa que genera estas apariencias? Si aparecen sin una causa, todo podría surgir de todo, así que debes explicar esto." Si esto se considera dentro del sistema Sautrāntika, existe tal inquietud. Sin embargo, para explicar esto en términos de su perspectiva, aunque no hay una causa sustancialmente establecida aquí que genere la apariencia de un aspecto, no es contradictorio que aparezca un aspecto. Porque, salvo la mera aparición de un aspecto, ninguna causa que lo proyecte se observa como algo adecuado para aparecer. Como dice el *Pramāṇavārttika* III.335cd:

> Se ve la apariencia como azul,
> [pero] no hay ningún referente externo separado.

Por lo tanto, el sāmbhogikakāya y el nairmāṇikakāya de un Buda que realmente cumplen esta función no son ningún tipo de forma física y tal, porque el Buda dijo en el *Vajracchedikāprajñāpāramitāsūtra*:

> Aquellos que me ven por medio de la forma
> y aquellos que me siguen por medio del sonido
> han adoptado el enfoque equivocado–
> esas personas no me ven.
>
> Los Budas son vistos por medio del Dharma–
> los guías son verdaderamente el Dharmakāya.[526]

La esencia de esto es que, para el surgimiento de las apariencias intermitentes de los rūpakāyas, no hay otros referentes que proyecten sus aspectos. Sin embargo, esto no es contradictorio porque aparecen en estas formas en virtud del despertar de las tendencias latentes de tales apariencias, lo cual se basa en las condiciones inmediatas de las cogniciones para las cuales aparecen de estas maneras. Esto también se establece a través de las escrituras porque el *Pramāṇavārttika* III.336 dice:

> Aquí, ciertas [posteriores] son el despertar
> de las tendencias latentes de ciertas [anteriores].
> Por lo tanto, es cierto que la mente [implica tales] aspectos,
> pero no depende de referentes externos.

"Entonces, ¿cuáles son estas tendencias latentes?" Representan el elemento que consiste en apariencias dualistas. "¿Y cuáles son las condiciones que las despiertan?" Son los méritos y[527] las plegarias de aspiración de aquellos que deben ser guiados porque AA VIII.9 dice:

> Una vez que la causa ha llegado a la madurez,
> para quien sea y cuando sea,
> se desplegará como
> actividad beneficiosa para ellos.

Así pues, los dos kāyas que son apariencias para otros representan la actividad iluminada que existe en los reinos de los seres sintientes como sus receptores. En resumen, es la condición de objeto que consiste en la sabiduría que posee el svābhāvikakāya que aparece como los tres kāyas (Dharmakāya, sāmbhogikakāya y nairmāṇikakāya) para las cogniciones a través de las cuales los Budas, Bodisatvas y seres ordinarios, en el orden debido, delimitan esta condición de objeto.

Algunos piensan: “Si los rūpakāyas que son apariencias para otros no son la Budeidad, se deduce que los tres piṭakas y demás no son las palabras del Buda”, y “Si los dos rūpakāyas que son apariencias para otros poseen sabiduría, se deduce que son la Budeidad. Si no poseen sabiduría, esto contradice la sabiduría del sāmbhogikakāya que funciona como soporte. Si el Budanairmāṇikakāya no tiene sabiduría, esto contradice su condición de nairmāṇikakāya de un Buda.” Para responder a la primera pregunta, en general, las palabras del Buda son de dos tipos. Entre ellas, las palabras del Buda que existen para los objetos que son sus receptores consisten en ciertos elementos de los flujos mentales de aquellos a quienes se debe guiar –son los diversos conocimientos que consisten en sus continuos mentales que aparecen como los nombres, oraciones, etc. del Dharma genuino. Esto es lo que se denomina “las palabras del Buda.” En cuanto a las palabras del Buda que existen para el agente, no son nada más que la naturaleza del Dharmakāya porque nadie más que un Buda que verdaderamente cumple esta función posee las palabras de un Buda. En consecuencia, no es el caso de que las palabras del Buda que aparecen hoy en día no sean las palabras del Buda.

Para responder a la segunda pregunta anterior, la sabiduría de Buda existe en todo lo que es un rūpakāya de un Buda porque es el propio kāya de sabiduría el que aparece como los kāyas de un Buda a diferentes seres para ser guiados. Se establece que la sabiduría existe en estas apariencias porque lo que no es esa sabiduría no está conectado con estas apariencias. Sin embargo, ya se explicó anteriormente que, cuando estas apariencias de los rūpakāyas aparecen basadas en dicha sabiduría, no es el caso de que esta sabiduría proyecte sus aspectos por medio de existir como cualquier tipo de referente externo, como la forma. Aunque la sabiduría existe en lo que aparece como los dos rūpakāyas, se establece que lo que aparece como los rūpakāyas no es la verdadera Budeidad porque el aspecto de la apariencia en estas apariencias se muestra como si se tratara de seres sintientes, mientras que la base de dichas apariencias se establece como la Budeidad.

Aquí, algunos dicen: “Entonces se deduce que los rūpakāyas que aparecen ante la conciencia visual de aquellos que deben ser guiados son Budas nobles porque son personas con flujos mentales que consisten en el conocimiento de todos los aspectos.” En los objetos que se observan como Budakāyas, el kāya de sabiduría existe de una manera no dual, y es en términos de este hecho que uno habla de que el Dharmakāya existe en los rūpakāyas. Sin embargo, desde la perspectiva de los aspectos de la apariencia que aparecen a las cogniciones de los seres sintientes que observan estos objetos, no se dice que el Dharmakāya exista en los rūpakāyas. Por lo tanto, uno debe entender bien las distinciones entre la base de la apariencia (la verdadera realidad), las ubicaciones de las apariencias (las cogniciones de aquellos a quienes se debe guiar), la manera en que aparecen (los aspectos de los objetos), etc. En consecuencia, aunque todo lo que es un sāmbhogikakāya o un nairmāṇikakāya debe poseer sabiduría en su continuum, los dos rūpakāyas que son los aspectos de la apariencia que aparecen a las conciencias visuales de los seres

sintientes que observan estos objetos, no tienen nada que ver con la sabiduría. Los seres sintientes son el mero sāmbhogikakāya y el nairmāṇikakāya, pero no el sāmbhogikakāya y el nairmāṇikakāya reales. Por lo tanto, si uno confunde el aspecto de la apariencia que consiste en un aspecto de la base de la apariencia que aparece hacia y dentro de las cogniciones de aquellos a ser guiados como un aspecto de la apariencia que, a través de estas mismas cogniciones, aparece nuevamente fuera de la cognición como el aspecto de un referente externo, es difícil explicar que la sabiduría exista en tal aspecto de la apariencia.

En resumen, puesto que todo lo que aparece para las cogniciones de los seres sintientes es erróneo, no es adecuado como Budeidad porque los soportes inequívocos (los kāyas) y lo que es apoyado por ellos (las sabidurías) no aparecen a los seres sintientes. Este significado representa el enfoque Budista general porque Dharmakīrti dice lo siguiente en su *Saṃtānāntarasiddhi*. Los aspectos de la apariencia que aparecen en el momento en que dos debatientes se aparecen el uno al otro consisten en ciertas partes de las cogniciones de aquellos para quienes aparecen. Por lo tanto, aunque estos aspectos de la apariencia no son diferentes en sustancia de las cogniciones para las que aparecen, se demuestra que las dos corrientes de cognición son otras en sustancia. A través del conocimiento sobrenatural de saber lo que está sucediendo en las mentes de los demás, uno presume conocer las mentes de los demás, pero en términos de lo que realmente está sucediendo, el objeto real que se conoce a través del conocimiento sobrenatural no es nada más que la propia cognición. Por lo tanto, los flujos mentales de las personas son diferentes. “Pero entonces, ¿cuál es la manera en que se conocen las mentes de los demás?” Se refiere al hecho de que los objetos ocultos aparecen directamente a los yoguis que han alcanzado el poder de una mente muy lúcida, pero esto todavía significa que una cognición de conocer la mente de otra persona aparece como el aspecto de esta misma cognición que simplemente refleja la mente de la otra persona.[528]

3b) La manera en que se ven los objetos cognoscibles

Bhāvaviveka, Śāntarakṣita, sus seguidores y otros explican que, aunque la sabiduría de Buda conoce las apariencias de lo aparente correcto por medio de su aparición a esta sabiduría tal como son, esta sabiduría no se vuelve errónea. Asaṅga, Dignāga y otros sostienen que todas las conciencias de apariencias dualistas aparecen bajo el dominio de la ignorancia y, por lo tanto, no aparecen ante la sabiduría del Buda –la sabiduría solo percibe lo último.[529] Grandes seres como Candrakīrti afirman que, en términos de las apariencias propias de los Tathāgatas, no surgen apariencias aparentes para ellos, pero desde la perspectiva de los demás (aquellos a quienes deben guiar), estos tathāgatas muestran apariencias aparentes de cognición. Sin embargo, aquí uno debe seguir al Bodisatva Asaṅga porque su posición es la que se relaciona con este contexto de explicación de las obras de Maitreya. Por lo tanto, aunque el maestro Vinītadeva

sigue este sistema de Asaṅga y, sin embargo, dice que hay un error durante el logro posterior de los Budas, este es un caso de no identificar la posición de dicho sistema tal como es. En este sistema, es difícil explicar que los Budas tienen tanto equilibrio meditativo como logro posterior. Además, si las apariencias dualistas siguen surgiendo después de que se han erradicado las tendencias latentes de la equivocación de las apariencias dualistas, se deduce que las mentes de los Budas no son estables en términos de renuncia. Por ejemplo, si los mechones de cabello siguen apareciendo después de que se haya curado la enfermedad de la visión borrosa, es muy difícil hablar de que esta enfermedad haya sido eliminada.

La esencia de esto es la siguiente. Si te preguntas cómo los Budas conocen lo que debe ser conocido, es el conocimiento de la verdadera realidad de cualquier fenómeno lo que debe presentarse como el conocimiento de todo lo que debe ser conocido. Esto es como presentar "el conocimiento de la verdadera realidad de los dieciséis aspectos de las cuatro realidades" como "el conocimiento de la actualidad de las cuatro realidades." En cuanto a la naturaleza de esta manera de conocer, la cognición o percepción directa de la naturaleza fundamental de todos los objetos cognoscibles como la libertad de los puntos de referencia es la sabiduría de conocer la talidad, mientras que la cognición o percepción directa de la posible extensión de la naturaleza fundamental de cada uno de estos objetos cognoscibles es la sabiduría de conocer la variedad. Así pues, los aspectos de la apariencia que aparecen a los seres sintientes, que representan a los portadores de la naturaleza de los fenómenos y las formas en que los distintos objetos cognoscibles aparecen a estos seres, no tienen por qué aparecer a los Budas por las siguientes razones. Puesto que son aspectos de la apariencia que representan a lo inexistente que, no obstante, aparecen bajo el influjo de la equivocación, no están presentes dentro de la naturaleza fundamental de la Budeidad. Además, los referentes engañosos no aparecen a la percepción válida. Si así fuera, se seguiría que la cognición de un Buda es sólo una percepción válida aparente. Si se acepta eso, esto contradice la afirmación de todos los sutras y tantras de que los Budas siempre conocen todos los fenómenos de manera directa. Además, otros dicen: "Las apariencias de un Buda en equilibrio meditativo pertenecen únicamente a la percepción directa, pero durante el logro posterior y para las apariencias de otros, aparecen como una aparente percepción directa." Sin embargo, esto es simplemente su propia invención porque no hay ninguna base escritural para esto en ninguna parte.

En resumen, aunque la realidad aparente no aparece para los Budas, esto no es contradictorio con su conocimiento de todos los objetos cognoscibles. Su conocimiento es uno que verdaderamente cumple esta función porque conoce claramente, sin mezclarlos, tanto las formas erróneas como las inequívocas de la forma real de ser y la forma de aparecer de lo aparente. Sin embargo, lo que se evalúa a través del conocimiento de un Buda de la forma de aparecer de lo aparente no es nada más que la propia auto-conciencia de este Buda. Es con este punto en mente que el *Pramāṇavārttika* II.32 del glorioso Dharmakīrti dice:

> Quien conoce la verdadera realidad
> de lo que se debe adoptar y rechazar, incluidos los medios,
> es considerado un conocedor válido,
> pero no un conocedor de todo.

Por lo tanto, todos los fenómenos engañosos de lo aparente son apariencias de entidades que son creadas únicamente por la ignorancia, pero tales apariencias no surgen para los Budas. Porque si lo hicieran, esto significaría que lo que es erróneo aparece para los Budas. Por lo tanto, dado que los sistemas filosóficos que afirman que la apariencia aparece para los Budas son falsos, algunos se ven en la necesidad de hacer afirmaciones como: "Lo que es erróneo aparece para los Budas, pero los Budas no están equivocados." Sin embargo, aparte de lo que aparece para una conciencia equivocada, ¿qué podría ser lo erróneo? "Entonces, ¿qué es la entidad que es reconocida independientemente por los propios Budas?" Ellos únicamente conocen la naturaleza de la realidad última, es decir, la naturaleza perfecta –el verdadero fin libre del equilibrio meditativo y el logro posterior.

Sobre esto, algunos tienen la siguiente preocupación: "Si lo aparente no aparece para la sabiduría de los Budas, se deduce que no son omniscientes." Para explicar cómo esta preocupación no invalida lo dicho anteriormente, no hay nada en las escrituras Mahāyāna de significado definitivo que pruebe que las apariencias aparentes surgen para la sabiduría de Buda. Porque los seguidores del Mahāyāna explican lo siguiente. En general, dado que todos los aspectos de lo aparente son irreales, desde la perspectiva del yoga de los yoguis que están comprometidos con lo que es verdaderamente real, no hay absolutamente ninguna visión de nada como erróneo y, en particular, no hay absolutamente ninguna entidad externa. Por lo tanto, si lo que no existe en el momento de ser un ser sintiente aparece como existente en el momento de ser un Buda, ¿qué podría ser más irrazonable que eso? Especialmente, no importa si tomamos a los Yogācāra-Mādhyamikas que se dedican a vastos yogas o a los Mādhyamikas que se dedican al consenso común y proponen sin miedo lo profundo,[530] en cualquier sistema de cualquiera de ellos, no hay ni una sola palabra en sus escrituras que diga que las apariencias aparentes aparecen a los Budas. Además, hay invalidaciones de afirmaciones sin respaldo escritural como la anterior. En el verso 17 del *Mahāyānaviṃśikā* de Nagārjuna se dice:

> Así como las experiencias oníricas
> no aparecen al ser examinadas,
> al despertar del sueño de la oscuridad de la ignorancia,
> el saṃsāra es inobservable.[531]

El *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XIX.53 dice:

> Al estar oscurecida la verdadera realidad, para los seres infantiles,
> lo que no es la verdadera realidad aparece en todas partes.
> Habiendo eliminado esto, para los Bodisatvas,
> la verdadera realidad aparece en todas partes.

Además, Nāgārjuna dice:

> Por ejemplo, bajo el influjo del sueño,
> [la gente] puede ver a un hijo,
> una esposa, un palacio, una morada, etc.
> al despertar, ya no los ven.
>
> De la misma manera, las cogniciones aparentes,
> una vez que se abren los ojos de la intuición
> y uno se ha separado del sueño de la ignorancia,
> no se ven en el momento de estar despierto.
>
> Por ejemplo, en medio de la oscuridad de la noche,
> se pueden ver espíritus malignos irreales.
> Una vez que el sol brilla y uno tiene los ojos abiertos,
> no aparecerán.
>
> De la misma manera, cuando los eruditos superan
> las tendencias latentes de la ignorancia sin excepción
> a través del sol del conocimiento de la verdadera realidad,
> no contemplan los objetos de las mentes y los factores mentales.[532]

Además, existe la siguiente invalidación a través del razonamiento. Si algunos aspectos de lo aparente surgieran para la cognición de los Budas como sus propias apariencias, la pregunta es si estos aspectos existen como teniendo la naturaleza de la cognición misma a la que aparecen como tales aspectos, o si son algo más. En cuanto a la primera posibilidad, la pregunta es si estos aspectos existen o no existen como algo que es diferente en sustancia de lo que arroja estos aspectos. En el primer caso, en virtud de aceptar la existencia de aprehensor y aprehendido siendo otros en sustancia, uno se ha movido fuera del sistema Mahāyāna. En el segundo caso, se seguiría que todas las diversas apariencias de la realidad aparente (tales como los seis tipos de seres y los dos oscurecimientos) son sabiduría de Buda. Porque lo que aparecen como dichas apariencias para la sabiduría de Buda son la sabiduría de Buda real, mientras que cualquier causa que arroja estos aspectos y es otra en sustancia es inobservable. En cuanto a la segunda posibilidad

mencionada anteriormente, si el aspecto cognitivo que aparece para la cognición en sí no es la auto-conciencia, esto contradice la siguiente declaración del guardián de las enseñanzas Dharmakīrti. Él dijo que, a través del razonamiento de establecer que la mente tiene dos facetas (sujeto y objeto), la segunda faceta se establece como mente, en cuyo punto también se establece como auto-conciencia.[533] Por lo tanto, nuestra afirmación se formulará como un argumento probatorio. Cualquier cosa que sea un objeto cognoscible que aparezca bajo el dominio de la ignorancia, necesariamente no aparece a la sabiduría de Buda, tal como en el ejemplo de los mechones de cabello que caen y que no aparecen para aquellos que están libres de visión borrosa. Lo mismo se aplica a todas las diversas apariencias de la realidad aparente. Esta es una razón para observar una categoría más amplia que es contradictoria con el predicado que se debe negar.[534] En resumen, dentro del ámbito de lo que aparece a los demás, el mero reconocimiento por parte de un Buda de las apariencias de lo aparente está justificado, pero no es el caso de que estas apariencias sean conocidas por medio de aparecer como objetos directos para la sabiduría de Buda.

Aquí, algunos plantean la siguiente disputa: “Si la sabiduría de Buda reconoce lo aparente dentro del ámbito de lo que aparece a los demás, se deduce que debe reconocer lo aparente directamente. Porque es reconocida por dicha sabiduría y no es adecuado que exista ningún otro modo cognitivo en este nivel porque la cognición inferencial que evalúa los objetos ocultos no existe en dicho nivel. Además, si lo aparente es reconocido por esta sabiduría, se convierte en su objeto evaluado directamente.” La primera razón es incierta porque todas las presentaciones desde la perspectiva de la percepción directa o de la cognición inferencial en términos de una cognición que conoce un objeto cognoscible, etc., se refieren a seres sintientes, mientras que lo que se conoce en el Budabhūmi es un objeto inconcebible. Por lo tanto, no tiene que abordarse a través de esas formas limitadas de conocer objetos cognoscibles. La segunda razón también es incierta porque también el apego innato a la identidad es un objeto evaluado directamente del modo de aprehensión de la sabiduría de Buda, pero no se observa que aparezca para la percepción directa. Además, incluso si esta sabiduría conoce generalidades de objetos, etc., no es necesario que las conozca directamente. Porque esta sabiduría conoce generalidades de objetos, etc., en la manera en que son apariencias para otros, tal como una conciencia despierta, en su propio momento, se da cuenta de la forma de aparecer de los objetos en un sueño.

B) Actividad iluminada[535]

La actividad iluminada del Dharmakāya (el Corazón primordial libre de manchas) involucra a todos los seres sintientes y no depende de la tríada de completación, maduración y purificación. Sin embargo, la actividad iluminada del Dharmakāya

que se manifiesta de tal manera que alguien se ha convertido en un Buda recientemente mediante el poder de haber realizado temporalmente dicha tríada toma a todos los números infinitos de seres sintientes como sus condiciones de objeto, siendo el conocimiento del Dharmakāya la condición inmediata y también la causa dominante de esta actividad iluminada. Sin embargo, es solo desde la perspectiva de la naturaleza y la función del Dharmakāya, respectivamente, que se presenta como la causa inmediata y la causa dominante –de hecho, la actividad iluminada de lograr el bienestar de los demás ocurre de manera ininterrumpida y espontánea hasta que el saṃsāra se vacíe. En cuanto a la naturaleza de esta actividad, es bueno presentarla como la naturaleza del conocimiento, la bondad amorosa y el poder de un Buda –la conciencia fundamental (*rig pa*). Por lo tanto, esta actividad iluminada es doble: la actividad iluminada que existe en términos de su agente y la actividad iluminada que existe en términos de sus receptores u objetos. La primera no es otra cosa que la sabiduría no contaminada, el Dharmakāya, que se presenta en AA VIII.2-6 en veintiún series. La segunda es la condición dominante que consiste en el poder de la compasión y las bendiciones de un tathagata y es instrumental en el incremento de las raíces de virtud de los seres sintientes que conducen al mérito y conducen a la liberación. El hecho de que tales incrementos se produzcan en los seres sintientes se considera una actividad iluminada porque dichos incrementos representan los rastros mismos de la actividad iluminada. Quizás te preguntes: "¿De qué manera opera la actividad iluminada?" Opera de tres maneras al establecer a aquellos que deben ser guiados en el soporte del camino, el camino mismo y el fruto del camino.[536] Dado que esto se discute claramente en el *Ratnagotravibhāgavyākhyā* de Asaṅga y en otros lugares, esta explicación será suficiente aquí.[537]

Apéndice II: Gráficos

Gráfico 22: Los 173 aspectos del entrenamiento completo en todos los aspectos

A) Los veintisiete aspectos del conocimiento de las entidades
Véase los veintisiete aspectos de las cuatro realidades en el conocimiento de las entidades (Gráfico 5 en el Volumen Uno).

B). Los treinta y seis aspectos del conocimiento del camino
Véase los treinta y seis aspectos de las cuatro realidades en el conocimiento del camino (Gráfico 5 en el Volumen Uno).

C) Los 110 aspectos del conocimiento de todos los aspectos

1) Los treinta y siete aspectos en común con el conocimiento de las entidades[538]

a) el camino del examen de las entidades:
(1)-(4) los cuatro fundamentos de la atención plena
b) el camino que surge del esfuerzo:
(5)-(8) los cuatro esfuerzos correctos
c) el camino del entrenamiento en samādhi:
(9)-(12) las cuatro ramas de los poderes milagrosos
d) el camino de la preparación para la realización clara:
(13)-(17) las cinco facultades
e) el camino de la conexión con la realización clara:
(18)-(22) los cinco poderes
f) el camino de la realización clara de las realidades:
(23)-(29) las siete ramas de la iluminación
g) el camino que conduce a la liberación final pura:
(30)-(37) el óctuple camino de los nobles

2) Los treinta y cuatro aspectos en común con el conocimiento del camino

a) el camino de los remedios:
(1)-(3) los tres samādhis de vacuidad, ausencia de deseos y ausencia de signos
b) el camino de la manifestación:
(4)-(6) las primeras tres de las ocho liberaciones[539]
c) el camino de la dicha en medio de los fenómenos visibles:
(5)-(11) las cinco liberaciones restantes
d) el camino supramundano:
(12)-(20) las nueve absorciones meditativas de la permanencia progresiva[540]
e) el camino de la renuncia:
(21)-(24) las cuatro disposiciones del camino de la visión
f) el camino de la Budeidad:
(25)-(34) las diez pāramitās

3) Los treinta y nueve aspectos poco comunes del conocimiento de todos los aspectos

a) los diez poderes (1)-(10)[541]
b) las cuatro intrepideces (11)-14)
c) las cuatro conciencias discriminativas (15)-(18)
d) las dieciocho cualidades únicas (19)-(36)
e) la talidad (37)
f) la sabiduría omnisciente que surge por sí misma (38)
g) la Budeidad (39)

Gráfico 23: Los diferentes modelos de la secuencia de los samādhis del deporte del león preparatorio y el cruzar en un salto real en el camino de la familiarización

1) Según el *Prajñāparamitāsūtra en Dieciocho Mil Líneas*, el *Vṛtti* y el *Ālokā*

el deporte del león preparatorio[542]

1 – 2 – 3 – 4 – 5 – 6 – 7 – 8 – 9 – 8 – 7 – 6 – 5 – 4 – 3 – 2 – 1 →

cruzar en un salto real

1 – 2 – 3 – 4 – 5 – 6 – 7 – 8 – 9 – 1 – 9 – 2 – 9 – 3 – 9 – 4 – 9 – 5 – 9 – 6 – 9 – 7 – 9 – 8 – 9 – 8 – 0 – 9 – 0 – 8 – 0 – 7 – 0 – 6 – 0 – 5 – 0 – 4 – 0 – 3 – 0 – 2 – 0 – 1 – 0

2) Según el *Vivṛti*

1 – 2 – 3 – 4 – 5 – 6 – 7 – 8 – 9 – 8 – 7 – 6 – 5 – 4 – 3 – 2 – 1 →
1 – 9 – 2 – 9 – 3 – 9 – 4 – 9 – 5 – 9 – 6 – 9 – 7 – 9 – 8 – 9 – 8 – 0 →
9 – 0 – 8 – 0 – 7 – 0 – 6 – 0 – 5 – 0 – 4 – 0 – 3 – 0 – 2 – 0 – 1 – 0

3) Según la *Sārottama* y la *Marmakaumudī*

El deporte del león preparatorio (incierto para *Marmakaumudī*)

1 – 2 – 3 – 4 – 5 – 6 – 7 – 8 – 9 – 8 – 7 – 6 – 5 – 4 – 3 – 2 – 1 →

cruzar en un salto real

1. ascendente 1 – 2 – 3 – 4 – 5 – 6 – 7 – 8 – 9 →
2. ascendente 1 – 9 – 2 – 9 – 3 – 9 – 4 – 9 – 5 – 9 – 6 – 9 – 7 – 9 – 8 – 9 – 0 →

descendente 9 – 0 – 8 – 0 – 7 – 0 – 6 – 0 – 5 – 0 – 4 – 0 – 3 – 0 – 2 – 0 – 1 – 0

4) Según el *Śuddhamatī*

cruzar en un salto

1. ascendente 1 – 2 – 3 – 4 – 5 – 6 – 7 – 8 – 9 →
2. ascendente 1 – 9 – 2 – 9 – 3 – 9 – 4 – 9 – 5 – 9 – 6 – 9 – 7 – 9 – 8 – 9 – 8 – 9 – 0 →

descendente 9 – 0 – 8 – 0 – 7 – 0 – 6 – 0 – 5 – 0 – 4 – 0 – 3 – 0 – 2 – 0 – 1 – 0

5) Según JNS

Deporte del león preparatorio

1 – 2 – 3 – 4 – 5 – 6 – 7 – 8 – 9 – 8 – 7 – 6 – 5 – 4 – 3 – 2 – 1 →

Cruzar en un salto real

menor 1 – 2 – 3 – 4 – 5 – 6 – 7 – 8 – 9 →

medio 1 – 9 – 2 – 9 – 3 – 9 – 4 – 9 – 5 – 9 – 6 – 9 – 7 – 9 – 8 – 9 – 8 – 0 – 8 – 9[543] –7 – 9 – 6 – 9 – 5 – 9 – 4 – 9 – 3 – 9 – 2 – 9 – 1 – 9 – 0 →

grande 1 – 0 – 2 – 0 – 3 – 0 – 4 – 0 – 5 – 0 – 6 – 0 – 7 – 0 – 8 – 0 – 9 – 0 – 9 – 0 – 8 – 0 – 7 – 0 – 6 – 0 – 5 – 0 – 4 – 0 – 3 – 0 – 2 – 0 – 1 – 0

6) Según CE

Deporte del león preparatorio

1 – 2 – 3 – 4 – 5 – 6 – 7 – 8 – 9 – 8 – 7 – 6 – 5 – 4 – 3 – 2 – 1 →

Cruzar en un salto real

menor 1 – 2 – 3 – 4 – 5 – 6 – 7 – 8 – 9 – 8 – 7 – 6 – 5 – 4 – 3 – 2 – 1 →

medio 1 – 9 – 2 – 9 – 3 – 9 – 4 – 9 – 5 – 9 – 6 – 9 – 7 – 9 – 8 – 9 – 8 – 0 →

grande 9 – 0 – 8 – 0 – 7 – 0 – 6 – 0 – 5 – 0 – 4 – 0 – 3 – 0 – 2 – 0 – 1 – 0 (– 1 – 0 – 2 – 0 – 3 – 0 – 4 – 0 – 5 – 0 – 6 – 0 – 7 – 0 – 8 – 0 – 9 – 0)

7) Según LN

deporte del león preparatorio
1 – 2 – 3 – 4 – 5 – 6 – 7 – 8 – 9 – 8 – 7 – 6 – 5 – 4 – 3 – 2 – 1 [544] →

cruzar en un salto real
cruzar en un salto simple 1 – 2 – 3 – 4 – 5 – 6 – 7 – 8 – 9 →
cruzar en un salto especial 1 – 9 – 2 – 9 – 3 – 9 – 4 – 9 – 5 – 9 – 6 – 9 – 7 – 9 – 8 – 9 – 8 – 0 →
cruzar en un salto muy especial 8 – 0 – 7 – 0 – 6 – 0 – 5 – 0 – 4 – 0 – 3 – 0 – 2 – 0 – 1 – 0

Vivṛti:
deporte del león preparatorio
1 – 2 – 3 – 4 – 5 – 6 – 7 – 8 – 9 – 8 – 7 – 6 – 5 – 4 – 3 – 2 – 1 →
cruzar en un salto real
cruzar en un salto simple 1 – 2 – 3 – 4 – 5 – 6 – 7 – 8 – 9 – 8 – 7 – 6 – 5 – 4 – 3 – 2 – 1 →
cruzar en un salto especial 1 – 9 – 2 – 9 – 3 – 9 – 4 – 9 – 5 – 9 – 6 – 9 – 7 – 9 – 8 – 9 – 8 – 0 – 9 – 0 →
cruzar en un salto muy especial 8 – 0 – 7 – 0 – 6 – 0 – 5 – 0 – 4 – 0 – 3 – 0 – 2 – 0 – 1 – 0

8) Según YT

Deporte del león preparatorio
1 – 2 – 3 – 4 – 5 – 6 – 7 – 8 – 9 – 8 – 7 – 6 – 5 – 4 – 3 – 2 – 1 →
cruzar en un salto real
menor Haribhadra 1 – 2 – 3 – 4 – 5 – 6 – 7 – 8 – 9 – 8 – 7 – 6 – 5 – 4 – 3 – 2 – 1 →
sutras y otras escrituras. 1 – 2 – 3 – 4 – 5 – 6 – 7 – 8 – 9 →
mediano 2 Vimuktisenas; Haribhadra 1 – 9 – 2 – 9 – 3 – 9 – 4 – 9 – 5 – 9 – 6 – 9 – 7 – 9 – 8 – 9 – 8 – 0 – 9 – 0 →
Śuddhamatī 1 – 9 – 2 – 9 – 3 – 9 – 4 – 9 – 5 – 9 – 6 – 9 – 7 – 9 – 8 – 9 – 8 – 9 – 0 [545] →
según a los sutras en 100.000 y 25.000 líneas (más edición revisada); *Sārottama*; *Marmakaumudī* 1 – 9 – 2 – 9 – 3 – 9 – 4 – 9 – 5 – 9 – 6 – 9 – 7 – 9 – 8 – 9 – 0 →
grande 8 – 0 – 7 – 0 – 6 – 0 – 5 – 0 – 4 – 0 – 3 – 0 – 2 – 0 – 1 – 0

9) Según RT

deporte del león preparatorio
ocho liberaciones en órdenes progresivo e inverso v
1 – 2 – 3 – 4 – 5 – 6 – 7 – 8 – 9 – 8 – 7 – 6 – 5 – 4 – 3 – 2 – 1 →
examen de la originación dependiente en órdenes progresivo e inverso[546] →
cruzar en un salto real
menor 1 – 2 – 3 – 4 – 5 – 6 – 7 – 8 – 9 →
medio 1 – 9 – 2 – 9 – 3 – 9 – 4 – 9 – 5 – 9 – 6 – 9 – 7 – 9 – 8 – 9 – 8 – 0 →
grande 9 – 0 – 8 – 0 – 7 – 0 – 6 – 0 – 5 – 0 – 4 – 0 – 3 – 0 – 2 – 0 – 1 – 0
Vivṛti:
deporte del león preparatorio
1 – 2 – 3 – 4 – 5 – 6 – 7 – 8 – 9 – 8 – 7 – 6 – 5 – 4 – 3 – 2 – 1 →
cruzar en un salto real
menor 1 – 2 – 3 – 4 – 5 – 6 – 7 – 8 – 9
medio 1 – 9 – 2 – 9 – 3 – 9 – 4 – 9 – 5 – 9 – 6 – 9 – 7 – 9 – 8 – 9 – 8 →
grande – 0 – 9 – 0 – 8 – 0 – 7 – 0 – 6 – 0 – 5 – 0 – 4 – 0 – 3 – 0 – 2 – 0 – 1 – 0 [547]

10) Según LSSP/PSD

deporte del león preparatorio
1 – 2 – 3 – 4 – 5 – 6 – 7 – 8 – 9 – 8 – 7 – 6 – 5 – 4 – 3 – 2 – 1 →
cruzar en un salto real
ascendente
no alternado con la cesación 1 – 2 – 3 – 4 – 5 – 6 – 7 – 8 – 9 →
alternado con la cesación:
el sūtra en 18.000 líneas 1 – 9 – 2 – 9 – 3 – 9 – 4 – 9 – 5 – 9 – 6 – 9 – 7 – 9 – 8 – 9 – 8 – 0 →
25.000 líneas revisadas 1 – 9 – 2 – 9 – 3 – 9 – 4 – 9 – 5 – 9 – 6 – 9 – 7 – 9 – 8 – 9 – 0 →
descendente 9 – 0 – 8 – 0 – 7 – 0 – 6 – 0 – 5 – 0 – 4 – 0 – 3 – 0 – 2 – 0 – 1 – 0

11) Según PK

deporte del león preparatorio
1 – 2 – 3 – 4 – 5 – 6 – 7 – 8 – 9 – 8 – 7 – 6 – 5 – 4 – 3 – 2 – 1 →
Cruzar en un salto real
1 – 9 – 2 – 9 – 3 – 9 – 4 – 9 – 5 – 9 – 6 – 9 – 7 – 9 – 8 – 9 →
8 – 0 – 9 – 0 – 8 – 0 – 7 – 0 – 6 – 0 – 5 – 0 – 4 – 0 – 3 – 0 – 2 – 0 – 1 –
0 – 1 – 0 – 2 – 0 – 3 – 0 – 4 – 0 – 5 – 0 – 6 – 0 – 7 – 0 – 8 – 0 – 9 – 0

Gráfico 24: Las seis causas, las cuatro condiciones y los cinco resultados

Causas

Causa en general: Aquella que produce la naturaleza de un resultado

Causa sustancial: Aquella que es primario en la producción de la naturaleza de un resultado (o aquello que produce principalmente el continuo de su propia sustancia como su resultado específico)

Causa cooperativa: Aquella que produce principalmente algo que no es el continuo de su propia sustancia como su resultado específico

Las seis causas

(1) *Causa habilitadora:* Aquella que produce algo que es distinto de sí misma y tiene la naturaleza de un resultado

(2) *Causa simultánea:* Aquella que produce la naturaleza de un resultado por ser estas dos mutuamente dependientes

(3) *Causa de resultado similar:* Aquella que produce un resultado que se asemeja a su causa

- *causa contaminada de resultado similar:* Aquella que produce un resultado similar y es un factor que debe abandonarse a través del camino
- *causa no contaminada de resultado similar:* Aquella que produce algo que es similar a su causa y no es un factor que debe abandonarse a través del camino

(4) *Causa congruente:* Aquella que surge de una mente con un soporte congruente y produce la naturaleza de un resultado

(5) *Causa omnipresente:* Aquella que, en dependencia de factores omnipresentes precedentes, produce una naturaleza posterior de los defectos de su propio nivel respectivo

(6) *Causa de maduración:* Aquella que es un fenómeno no neutro contaminado y produce la naturaleza de un resultado

Condiciones

Condición en general:	Aquella que produce las características distintivas de un resultado

Las cuatro condiciones

(1) *Condición causal:*	Aquella que produce las características distintivas de un resultado junto con su naturaleza
(2) *Condición de objeto:*	Aquella que produce las características distintivas de un resultado como aspecto específico de aparición de un objeto
(3) *Condición inmediata:*	Una conciencia precedente dada que produce directamente el momento posterior de esta conciencia
(4) *Condición dominante:*	Aquella que es capaz de producir las características distintivas de un resultado de forma independiente

Resultados

Resultado en general:	Aquello que se va a producir

Los cinco resultados

(1) *Resultado madurado:*	Un fenómeno no oscurecedor y neutro que está incluido en el continuo de un ser sintiente y surge de una causa de maduración
(2) *Resultado dominado:*	Un fenómeno que surge en el presente o más tarde a partir de entidades o fenómenos condicionados que simplemente no lo están obstruyendo
(3) *Resultado que concuerda con la causa:*	Un fenómeno que surge de una causa de resultado similar o de una causa omnipresente y es similar en tipo a ellas
(4) *Resultado producido por personas:*	Un fenómeno que surge a través del poder de sus causas específicas
(5) *Resultado de la libertad:*	La extinción o renuncia de los factores a ser renunciados a través del prajñā[548]

Relaciones entre las seis causas y los cinco resultados

causa habilitadora	→	resultado dominado
causa simultánea causa congruente	→	resultado producido por personas
causa de resultado similar causa omnipresente	→	resultado concordante con la causa
causa maduradora	→	resultado madurado

Gráfico 25: El cambio de estado de las ocho conciencias en las cuatro (cinco) sabidurías y los tres (cuatro) kāyas

Según Yogācāra

	Conciencia	Sabiduría	Kāya	Bhūmi de cambio de estado
1	conciencia del ojo	sabiduría que todo lo logra	nairmāṇikakāya	1
2	conciencia del oído			
3	conciencia de la nariz			
4	conciencia de la lengua			
5	conciencia del cuerpo			
6	conciencia mental	sabiduría discriminativa	sāmboghikakāya	8
7	mente afligida	sabiduría de la ecuanimidad		
8	conciencia ālaya	sabiduría similar a un espejo	Dharmakāya	10

D H A R M A D H Ā T U

Según el Tercer Karmapa

	Conciencia	Sabiduría	Kāya	Bhūmi de cambio de estado
1	conciencia del ojo	sabiduría que todo lo logra	nairmāṇikakāya	1
2	conciencia del oído			
3	conciencia de la nariz			
4	conciencia de la lengua			
5	conciencia del cuerpo			
6A	conciencia mental no conceptual			
6B	conciencia mental conceptual	sabiduría discriminativa		8
7A	mente inmediata		sāmboghikakāya	
7B	mente afligida,	sabiduría de la ecuanimidad		
8	conciencia ālaya	sabiduría similar a un espejo	Dharmakāya	10

Dharmadhātu (sabiduría) svābhāvikakāya

Según JNS y CE

	Conciencia	Sabiduría	Kāya	Bhūmi de cambio de estado
1	conciencia del ojo	sabiduría que todo lo logra	nairmāṇikakāya	8
2	conciencia del oído			
3	conciencia de la nariz			
4	conciencia de la lengua			
5	conciencia del cuerpo			
6	conciencia mental	sabiduría discriminativa	no asignada específicamente	9-10
7	mente afligida	sabiduría de la ecuanimidad		8
8	conciencia ālaya	sabiduría similar a un espejo	sāmboghikakāya	10
		sabiduría del Dharmadhātu sabiduría ālaya,	svābhāvikakāya Dharmakāya	

Según TOK[549]

	Conciencia	Sabiduría	Kāya	Bhūmi de cambio de estado
1	conciencia del ojo	sabiduría que todo lo logra	nairmāṇikakāya	8
2	conciencia del oído			
3	conciencia de la nariz			
4	conciencia de la lengua			
5	conciencia del cuerpo			
6	conciencia mental	sabiduría discriminativa	sāmboghikakāya	9
7	mente afligida	sabiduría de la ecuanimidad		8
8	conciencia ālaya: aspecto luminoso, aspecto vacío	sabiduría similar a un espejo, sabiduría del Dharmadhātu	Dharmakāya	10

Gráfico 26: Resumen de los ocho temas y los setenta puntos del AA

1. El conocimiento de todos los aspectos
(10 puntos)

(1) *generar la Bodichita* (la base motivacional de los Bodisatvas)
(2) *las instrucciones* (aplicar esta motivación)
(3) *los factores que conducen a la penetración* (el camino de la preparación como el primer resultado principal de esta aplicación)
(4) *la disposición* (el dharmadhitu como la base subyacente de toda práctica)
(5)-(6) *los objetos de enfoque y el objetivo de la práctica* (todos los fenómenos/las tres grandezas)

la naturaleza de la práctica
- (7) *la práctica similar a la armadura*
- (8) *la práctica de los nueve compromisos*
- (9) *la práctica de los diecisiete equipamientos*
- (10) *la práctica de la liberación final*

2. El conocimiento del camino
(11 puntos)

(2) el conocimiento del camino de los Śrāvakas
(3) *el conocimiento del camino de los Pratyekabudas*

el conocimiento del camino de los Bodisatvas
- (1) *sus causas*
- (4) *el camino de la visión*

el camino de la familiarización
- (5) *su función* (beneficio séxtuple)

el camino contaminado de la familiarización (logro posterior)
- (6) *aspiración*
- (7) *alabanza, elogio y loa*
- (8) *dedicación*
- (9) *regocijo*

el camino no contaminado de la familiarización (equilibrio meditativo)
- (10) *logro* (los caminos ininterrumpidos de los bhūmis 2-10)
- (11) *pureza absoluta* (los caminos de la liberación de los bhūmis 2-10)

3. El conocimiento de las entidades
(9 puntos)

el conocimiento de las entidades de los Bodisatvas consiste en

(1) *no morar en el saṃsāra* (en virtud del prajñā)
(2) *no morar en la paz* (–formas inferiores de nirvāṇa– en virtud de la compasión)
(4) *estar cerca* (de la prajñāpāramitā fructífera) *debido a la habilidad en los medios*
(6) *ser el remedio* (para el conocimiento de las entidades de los Śrāvakas y Pratyekabudas; (debido a la realización de la vacuidad de todos los fenómenos)
(7) *el entrenamiento* (equilibrio meditativo no referencial que deja de aferrarse a cualquier característica)
(8) *la igualdad* de este entrenamiento (para eliminar obstáculos)
(9) su fructificación –*los caminos de la visión de los Śrāvakas, Pratyekabudas* (implícitamente) *y Bodisatvas* (explícitamente)

el conocimiento de las entidades de los Śrāvakas y Pratyekabudas es

(3) *distante* (de la prajñāpāramitā fructífera) debido a la falta de medios
(5) *el factor antagónico* (del conocimiento de las entidades de los Bodisatvas; debido al apego a la existencia real)

4. El entrenamiento completo en todos los aspectos
(11 puntos)

(1) *los aspectos* (los aspectos cognitivos que son los 173 aspectos de los tres conocimientos)
(2) *los entrenamientos* (la naturaleza de este entrenamiento que consiste en los cinco entrenamientos naturales y los quince entrenamientos situacionales)

los factores preliminares del entrenamiento real
(3) sus catorce *cualidades*
(4) sus cuarenta y seis *defectos*
(5) sus *características definitorias*
(6) *los factores que conducen a la liberación* (el primer resultado temporal de este entrenamiento –el camino de la acumulación)

el entrenamiento real
(7) *los factores que conducen a la penetración* (el camino de la preparación)
(8) *los aprendices irreversibles* (los signos de irreversibilidad en los caminos de la preparación, la visión y la familiarización)
(9) *el entrenamiento en la igualdad del saṃsāra y el nirvāṇa*
(10) *el entrenamiento en los reinos puros*
(11) *el entrenamiento décuple en la habilidad en los medios*

5. El entrenamiento culminante
(8 puntos)

el entrenamiento culminante del camino de la preparación
(1) *los signos* (del nivel de calor durante el estado de vigilia y en los sueños)
(2) *el aumento* (en mérito en el nivel del pico)
(3) *la estabilidad* (de no retroceder a los caminos de los Śrāvakas o Pratyekabudas en el nivel de la disposición equilibrada)
(4) *la permanencia continua de la mente* (las dos acumulaciones inmensurables en el nivel del Dharma Supremo)

(5) *el entrenamiento culminante del camino de la visión* (las concepciones imputacionales sobre aprehensor y aprehendido; las causas de la iluminación; su naturaleza; y la manera de familiarizarse con él)
(6) *el entrenamiento culminante del camino de familiarización* (cruzar en un salto; las concepciones innatas sobre el aprehensor y lo aprehendido; cualidades ilimitadas)
(7) *el entrenamiento culminante del camino final ininterrumpido* del camino de familiarización (el samādhi similar al vajra)
(8) dieciséis *nociones erróneas* (sobre las dos realidades que son contradictorias– los factores a los que se debe renunciar durante el samādhi similar al vajra)

6. El entrenamiento en serie
(13 puntos)

(1)-(6) *las seis pāramitās* (conducta o el entrenamiento consumado)

los *seis recuerdos* (la unión de la visión y la conducta o la manera consumada de pensar) de

(7)-(9) *las Tres Joyas*
(10) la *ética*
(11) *dar* (las dos bases de las seis pāramitās)
(12) *deidades* (testigos en el camino)

(13) *entrenamiento en la realización de la naturaleza de la falta de entidad* (sabiduría y la visión general para (1)-(13))

7. El entrenamiento instantáneo
(4 puntos)

(1) *entrenamiento en términos de no maduración* (estar en el proceso de superar las manchas más sutiles, las impregnaciones de tendencias negativas que oscurecen los fenómenos infinitos no contaminados de la sabiduría)
(2) *entrenamiento en términos de maduración* (la sabiduría supera incluso las manchas más sutiles en un solo instante)
(3) *entrenamiento en términos de la falta de características* (darse cuenta de todos los fenómenos como oníricos)
(4) *entrenamiento en términos de no dualidad* (no ver más los fenómenos como la dualidad de aprehensor y aprehendido)

8. El Dharmakāya
(4 puntos)

(1) el *svābhāvikakāya* (la pureza doble del Dharmadhātu siendo primordialmente puro y también puro de todas las manchas adventicias, que incluye los veintiún conjuntos de cualidades no contaminadas)
(2) el *sāmbhogikakāya* (las treinta y dos marcas mayores y las ochenta menores, incluyendo sus causas en el camino)
(3) el *nairmāṇikakāya* (diversos beneficios que se realizan a través de diversas formas físicas para diversos seres hasta el final del saṃsāra)
(4) la *actividad iluminada* (veintisiete aspectos de establecer seres sin esfuerzo y sin conceptos en el soporte del camino, el camino y el fruto)

Apéndice III: Sinopsis de los Ocho Capítulos de la Prajñāpāramitā del Tercer Karmapa[550]

Om svasti siddhaṃ huṃ

Rindiendo homenaje respetuosamente a los pies
del Guru y Maūjughosa,
escribiré algunas breves notas
como un resumen de la prajñāpāramitā.

Parte 1: Los ocho temas

{90} Tiene cuatro partes:
1) Identificar los tres conocimientos (los objetos)
2) Identificar los cuatro entrenamientos (los medios)
3) Identificar el Dharmakāya (el fruto)
4) Las líneas limítrofes de estas ocho realizaciones claras

1. Identificación de los tres conocimientos (los objetos)

Esto tiene dos partes:
1) Los tres conocimientos como tales
2) Los tres conocimientos como se enseñan en los primeros tres capítulos del AA

1.1. Los tres conocimientos como tales

Esto tiene tres partes:
1) Definiciones
2) Los significados de los términos que son la definición
3) Divisiones de las instancias

1.1.1. Definiciones

El conocimiento de las entidades

La definición del conocimiento de las entidades: la realización de que todas las entidades son sin surgimiento.

Esto tiene tres partes:

a) Las entidades a conocer
b) Las mentes que las conocen
c) La manera en que estas mentes conocen estas bases

a) Las entidades a conocer son todos los fenómenos del saṃsāra y el nirvāṇa, que se resumen en las cuatro realidades en sus dieciséis aspectos. Entre ellas, las realidades del sufrimiento y su origen constituyen el saṃsāra, y las realidades de la cesación y el camino constituyen el nirvāṇa. {91} La realidad del sufrimiento es lo que se conoce como una enfermedad. La realidad del origen del sufrimiento debe abandonarse como la causa de esta enfermedad. La realidad de la cesación debe alcanzarse como el estado de estar sin enfermedad. La realidad del camino debe confiarse en el flujo mental como una medicina excelente. Los tirthikas y los seres ordinarios cuyas mentes no se alteran mediante el estudio y la reflexión no entienden esto.

La realidad del sufrimiento consiste en nuestros propios skandhas contaminados actuales como los resultados que se producen al ser formados por el karma y las aflicciones de vidas pasadas. Así pues, son los skandhas que están atrapados por los tres sufrimientos y están compuestos de diversos fenómenos impuros. Al no entender esto, nos aferramos a ellos como si fueran reales, como algo permanente, limpio, feliz, un yo; y lo que es mío. Puesto que estos tipos de apego a su existencia real son oscurecimientos aflictivos, los Śrāvakas y Pratyekabudas estudian y reflexionan sobre sus respectivos piṭakas como remedios y crean así las nociones de que estos skandhas son impermanentes, etc. Entienden que la permanencia y la limpieza ni siquiera existen en el mero nivel de lo aparente y ponen fin a cualquier apego previo a su existencia real.

La realidad del origen del sufrimiento consiste en estos skandhas muy contaminados que constituyen las causas y condiciones que producen la totalidad de los karmas, aflicciones, sufrimientos y skandhas contaminados de las vidas siguientes. Al no comprender esto, los tirthikas y demás se aferran a ellos como si fueran reales, ya sea como las causas de lo que es permanente, limpio, feliz, un yo y lo que es mío, o como si no fueran las causas del sufrimiento, etc. {92} Estos tipos de apego a los skandhas como si fueran reales también son oscurecimientos aflictivos. Por lo tanto, como remedios, a través del estudio y la reflexión, los Śrāvakas y Pratyekabudas entienden que algo permanente, limpio, feliz, un yo y lo que es mío ni siquiera existen en el nivel de lo aparente, y que lo que es impermanente e impuro representa las causas de los karmas y las aflicciones de las siguientes vidas y las causas de todos los cuerpos. A través de esto, ellos los abandonan.

La realidad de la cesación existe en el nivel de lo aparente como lo que se debe alcanzar (como estar libre de enfermedades) y se refiere a estar vacío de un yo personal y demás. Los tirthikas y demás no entienden este tipo de logro o, incluso si lo entienden, se aferran a él como algo real que se debe alcanzar que es

permanente, único, un yo y lo que es mío. Estos tipos de apego a la existencia real también son oscurecimientos aflictivos. Por lo tanto, como remedio, mediante el estudio y la reflexión, los Śrāvakas y demás comprenden que un yo personal permanente e independiente, etc., ni siquiera existe en el nivel de lo apararente. Es de esta manera que ellos convierten la realidad de la cesación en aquello que se debe alcanzar, como el estado de ser sin enfermedad.

En cuanto a la realidad del camino, los tirthikas no entienden que se debe confiar en él como si fuera una medicina excelente o, incluso si lo entienden, se aferran a él como si fuera real en el sentido de que definitivamente existe alguna realidad permanente, única e independiente del camino en la que se puede confiar en sus propios flujos mentales. Estos tipos de apego a la existencia real también son oscurecimientos aflictivos. Por lo tanto, como sus remedios, a través del estudio y la reflexión, los Śrāvakas y demás comprenden que un yo personal que es permanente, único, independiente, etc., ni siquiera existe en el nivel de lo aparente y que es solo una sucesión impermanente de momentos. Es de esta manera que convierten el camino en algo en lo que se puede confiar en sus flujos mentales. {93}

b) Las mentes que conocen estas bases son los estados mentales de estudio, reflexión y meditación que van desde el nivel de un principiante hasta la sabiduría de Buda.

c) En cuanto a la manera en que estas mentes conocen estas bases, los Śrāvakas comprenden que los fenómenos del saṃsāra y el nirvāṇa (o las cuatro realidades en sus dieciséis aspectos) están vacíos de cualquier agente (tal como un yo, Cha,[551] o Īsvara), que por lo tanto ni siquiera existe en el nivel de lo aparente. También comprenden que un yo permanente, único e independiente que representa una naturaleza propia (tal como una sustancia cósmica primordial o un individuo consciente)[552] tampoco existe ni siquiera en el nivel de lo aparente. De modo que todas las apariencias burdas (el mundo exterior y los cuerpos de los seres) y lo que aparecen como diversos objetos agradables y desagradables (tales como formas, sonidos, olores, sabores y objetos tangibles) se consideran engañosos, tal como los reflejos en un espejo o los objetos de un sueño, mientras que se dice que las partículas diminutas, individuales y sin partes, que forman estas apariencias burdas son en última instancia reales. En cuanto a la conciencia, lo que parece ser su continuo ininterrumpido desde el saṃsāra sin principio hasta ahora (o desde el nacimiento de un ser hasta la muerte) se considera igualmente engañoso. Los instantes únicos y sin partes que componen estos continuos momentáneos de conciencia (que representan el cese simultáneo del último y el surgimiento del siguiente, al igual que los brazos ascendentes y descendentes de una balanza) se consideran en última instancia reales.

Por lo tanto, se afirma que las entidades (todos los fenómenos del saṃsāra y el nirvāṇa) son lo último, {94} mientras que un yo permanente, único e

independiente ni siquiera existe en el nivel de lo aparente. En cuanto a la identidad de los fenómenos, consiste en lo externo aprehendido (partículas diminutas sin partes) y los aprehensores internos sin partes. Lo que conoce todo esto a través del estudio, la reflexión y la meditación es el conocimiento de las entidades de los Śrāvakas. Además de esto, el conocimiento de las entidades de los Pratyekabudas es lo que permite comprender, a través del estudio, la reflexión y la meditación, que los objetos externos aprehendidos (partículas diminutas) tampoco están realmente establecidos en última instancia, sino que todavía se aferran a los momentos sin partes del aprehensor interno como si fueran absolutamente reales. Además, el conocimiento Mahāyāna de las entidades es lo que permite comprender, a través del estudio, la reflexión y la meditación, que los momentos sin partes de los aprehensores internos también carecen de naturaleza y están libres de puntos de referencia. De estas maneras, se identifican los tres tipos de conocimiento de las entidades.

El conocimiento del camino

La definición del conocimiento del camino: la comprensión de que todos los caminos son sin surgimiento.
Este camino consta de tres partes:

a) Los caminos que se deben conocer
b) La mente que los realiza
c) La manera en que esta mente realiza estos caminos

a) Los caminos que se deben conocer son los tres conocimientos de las entidades de los Śrāvakas, los Pratyekabudas y el Mahāyāna explicados anteriormente – basándose en estos tres conocimientos de las entidades, uno procede del saṃsāra al nirvāṇa. Estos tres caminos están completos dentro del flujo mental de una sola persona Mahāyāna, de la misma manera que el inferior se incorpora al superior. {95} De esta manera, desde la perspectiva de los Bodisatvas que comprenden que todos los fenómenos del saṃsāra y el nirvāṇa (las cuatro realidades) están vacíos de un yo personal permanente, único e independiente, el conocimiento del camino se asemeja al conocimiento de las entidades de los Śrāvakas. Desde la perspectiva de su comprensión adicional de que los objetos externos aprehendidos (partículas diminutas) carecen de naturaleza, este conocimiento se asemeja al conocimiento de las entidades de los Pratyekabudas. Desde la perspectiva de su comprensión adicional de que los aprehensores internos también carecen de naturaleza, representa el propio conocimiento del Mahāyāna sobre las entidades. Cuando se consideran estas tres formas de realización dentro de el flujo mental de una sola persona, solo representan tres divisiones diferentes en términos de los aislamientos de una mente que tiene una sola naturaleza, pero no son diferentes en sustancia.

b) La mente que realiza esto representa el conocimiento de las entidades de los propios Bodisatvas.

c) En cuanto a la forma en que esta mente realiza estos caminos, los tres conocimientos anteriores de las entidades dentro del flujo mental único de un Bodisatva son el camino que progresa desde el saṃsāra hasta el nirvāṇa. Por lo tanto, también se los llama "camino." Desde la perspectiva de que este mismo camino sabe automáticamente que en realidad no tiene naturaleza y está libre de puntos de referencia, se le llama "el conocimiento del camino." Los Śrāvakas y los Pratyekabudas no tienen este conocimiento del camino. Pues, aunque tienen los tipos de conocimiento de las entidades que realizan las entidades (las dos realidades) y el camino en el sentido de que todos los fenómenos del saṃsāra y el nirvāṇa están vacíos de una identidad de la persona y también [están vacíos] de la mitad de una identidad de los fenómenos, respectivamente, {96} estos conocimientos de las entidades no se dan cuenta por sí mismos de que ellos mismos no tienen naturaleza. Por lo tanto, el conocimiento del camino existe solo en el Mahāyāna.

El conocimiento de todos los aspectos

La definición del conocimiento de todos los aspectos: la realización de que todos los aspectos no tienen surgimiento.

Esto tiene tres partes:

a) Los aspectos que se deben comprender
b) La mente que los comprende
c) La manera en que esta mente comprende estos aspectos

a) Los aspectos que se deben comprender son el conjunto de los dieciséis aspectos (como la impermanencia) que existen en las cuatro realidades (las entidades) y el conjunto de los dieciséis momentos de sabiduría que son los aspectos que existen en el conocimiento del camino del Mahāyāna, o en su camino de la visión. Estos aspectos son dobles: el aspecto de la naturaleza fundamental última y los aspectos de la naturaleza de lo aparente. El primero se refiere al hecho de que los dos conjuntos de dieciséis aspectos anteriores en realidad permanecen libres de puntos de referencia, lo que se etiqueta simplemente con el nombre de "aspecto." Los aspectos de la naturaleza de lo aparente consisten en los dieciséis aspectos de las cuatro realidades y los dieciséis momentos del conocimiento del camino en el camino de la visión. Los primeros se han explicado anteriormente, y los últimos se refieren a los dieciséis momentos de las mentes que son los sujetos de los objetos que consisten en las cuatro realidades, con cuatro momentos de este tipo (disposición para el Dharma, cognición del Dharma, disposición posterior y cognición posterior) con respecto a cada realidad.

Para identificar las cuatro sabidurías momentáneas que son los sujetos de la realidad del sufrimiento, {97} "la disposición para la cognición del Dharma de la realidad del sufrimiento" es la mente de comprender que el primer aspecto de esta realidad (el sufrimiento) en realidad no tiene naturaleza y está libre de puntos de referencia. "La sabiduría que es la cognición del Dharma de la realidad del

sufrimiento" se enseña desde la perspectiva de comprender que la realidad del sufrimiento no está establecida ni como permanente ni, en realidad, como impermanente. "La disposición para la cognición subsiguiente de la realidad del sufrimiento" se enseña desde la perspectiva de comprender que la realidad del sufrimiento está vacía de un agente (tal como un yo, Cha o Īśvara) ya que tal agente ni siquiera existe en el nivel de lo aparente, y que, en realidad, incluso estos skandhas –(los resultados contaminados que están vacíos de tal agente) están libres de puntos de referencia. "La sabiduría que es la cognición subsiguiente de la realidad del sufrimiento" se enseña desde la perspectiva de comprender que un yo personal permanente, único e independiente no existe en estos skandhas que son resultados contaminados incluso en el nivel de lo aparente y que lo que aparece como identidades fenoménicas (colecciones de partículas diminutas y momentos de conciencia) son, en realidad, sin naturaleza y libres de puntos de referencia.

En cuanto a las cuatro sabidurías momentáneas que son los sujetos de la realidad del origen del sufrimiento, "la disposición para la cognición del Dharma de la realidad del origen del sufrimiento" es la mente de comprender que estos skandhas contaminados presentes, en el nivel de lo aparente, {98} son las causas de los karmas y aflicciones de las vidas siguientes, y, en realidad, no están establecidos como tales causas, sino que están libres de puntos de referencia. "La sabiduría que es la cognición del Dharma de la realidad del origen del sufrimiento" es la mente de comprender que todos los karmas y aflicciones de las vidas siguientes se originan en dependencia de estos skandhas contaminados presentes, mientras que en realidad no están establecidos ni como originarios ni como no originarios, sino que están libres de puntos de referencia. "La disposición para la cognición subsiguiente de la realidad del origen del sufrimiento" es la mente que comprende que todo el sufrimiento de las vidas siguientes (como el karma y las aflicciones) surge en dependencia de estos skandhas contaminados actuales, mientras que en realidad no se ha establecido que surjan o no surjan, sino que están libres de puntos de referencia. "La sabiduría que es la cognición subsiguiente de la realidad del origen del sufrimiento" es la mente que comprende que estos skandhas contaminados actuales son las condiciones para producir los skandhas contaminados (como el sufrimiento, el karma y las aflicciones) de las vidas siguientes, mientras que en realidad no se ha establecido que sean condiciones de ser o no ser, sino que están libres de puntos de referencia.

En cuanto a las cuatro sabidurías momentáneas que son los sujetos de la realidad de la cesación, "la disposición para la cognición del Dharma de la realidad de la cesación" es la mente de comprender que, en el nirvāṇa (los skandhas purificados no contaminados), el karma y las aflicciones (las causas del sufrimiento) cesan y, por lo tanto, se abandonan, a través de lo cual la realidad, o los skandhas, del sufrimiento (sus resultados) cesan y también se abandonan, {99} mientras que ninguno de ellos se establece realmente como si cesara o no, sino que están libres de puntos de referencia. "La sabiduría que es la cognición del Dharma

de la realidad de la cesación" es la mente que comprende que, en los skandhas purificados e no contaminados, el karma y las aflicciones (las causas del sufrimiento) están en paz y, por lo tanto, se abandonan, a través de lo cual la realidad del sufrimiento (sus resultados) está en paz y también se abandona, mientras que ninguno de ellos se establece realmente como si estuviera o no en paz, sino que están libres de puntos de referencia. "La disposición para la cognición posterior de la realidad de la cesación" es la mente que comprende que estos skandhas purificados y no contaminados, a través de la realidad del origen del sufrimiento (la causa) y la realidad del sufrimiento (su resultado), incluyendo sus tendencias latentes que se abandonan, son verdadera felicidad, excelente y real, mientras que en realidad no se establecen como si estuvieran o no estuvieran en la paz, sino que están libres de puntos de referencia. "La sabiduría que es el conocimiento subsiguiente de la realidad de la cesación" es la mente que comprende que estos skandhas purificados y no contaminados, a través de las manchas de la realidad del origen del sufrimiento (la causa) y la realidad del sufrimiento (su resultado), incluyendo sus tendencias latentes que son abandonadas, son la liberación definitiva de los tres reinos del saṃsāra y, por lo tanto, son la liberación final al nivel del nirvāṇa, mientras que en realidad no se establece que sean o no sean la liberación final, sino que están libres de puntos de referencia.

En cuanto a las cuatro sabidurías momentáneas que son los sujetos de la realidad del camino, "la disposición para la cognición del Dharma de la realidad del camino" es la mente de comprender que el camino (las seis pāramitās o los tres entrenamientos) es algo en lo que se puede confiar en el flujo mental como una medicina excelente, {100} mientras que en realidad no está establecido como algo en lo que se puede confiar en el flujo mental, sino que está libre de puntos de referencia.[553] "La disposición para la cognición posterior de la realidad del camino" es la mente de comprender que las seis pāramitās o los tres entrenamientos son apropiados para confiar en ellos en el flujo mental de uno, mientras que en realidad no están establecidos como algo apropiado para confiar en ellos en el flujo mental de uno, sino que están libres de los puntos de referencia de existir o no existir como algo en lo que confiar y lograr en el propio flujo mental. "La sabiduría que es el conocimiento subsiguiente de la realidad del camino" es la mente que comprende que las seis pāramitās o los tres entrenamientos, a través de confiar en ellos y practicarlos en el propio flujo mental, son los caminos y bhūmis que conducen a la liberación final de los sufrimientos de los tres reinos del saṃsāra y hacen que uno alcance el nirvāṇa, mientras que en realidad no están establecidos como lo que conduce a la liberación final, sino que están libres de puntos de referencia.

Estos dieciséis aspectos de la sabiduría aquí son solo divisiones de la sabiduría (el sujeto) en dependencia de las cuatro realidades (los objetos). Por otra parte, la división en dieciséis etapas en disposiciones y cogniciones por medio de (a) los

sujetos de estos objetos y (b) las sabidurías que son los sujetos de estos sujetos es el sistema de los Meros Mentalistas, que debe entenderse desde otro lugar.[554] {101} Puesto que la presentación anterior es el sistema de los Mādhyamikas, se describe aquí para que los principiantes puedan entenderla fácilmente. Por lo tanto, los aspectos que se deben conocer o comprender son todos fenómenos del saṃsāra y el nirvāṇa, como los dos conjuntos de dieciséis aspectos que están naturalmente incluidos en el sujeto y el objeto.

b) La mente que comprende estos aspectos no es otra cosa que el conocimiento Mahāyāna del camino explicado anteriormente.

c) En cuanto a la manera en que esta mente comprende estos aspectos, "el conocimiento de todos los aspectos" es la mente que es este mismo conocimiento Mahāyāna del camino (que comprende que los tres caminos carecen de naturaleza), comprendiendo que los aspectos de este conocimiento del camino que se explicaron anteriormente en realidad no están establecidos como naturaleza alguna y están libres de puntos de referencia.

1.1.2. Los significados de los términos que son la definición

El conocimiento de las entidades lleva este nombre porque sabe que las entidades –las cuatro realidades como la naturaleza genuina de todos los fenómenos del saṃsāra y el nirvāṇa– no tienen surgimiento. El conocimiento del camino lleva este nombre porque sabe que los tres caminos de los Śrāvakas, los Pratyekabudas y el Mahāyāna no tienen surgimiento. El conocimiento de todos los aspectos lleva este nombre porque sabe que los fenómenos del saṃsāra y el nirvāṇa que consisten en los sujetos –{102} meros aspectos que aparecen– en realidad no tienen surgimiento y están libres de puntos de referencia.

1.1.3. Divisiones de los tres conocimientos

Esto tiene cinco partes:

a) La base de la división consiste en los tres conocimientos como tales.

b) La naturaleza de la división consiste en el conocimiento de las entidades, el conocimiento del camino y el conocimiento de todos los aspectos.

c) En cuanto a la razón por la que se dividen en tres, dado que hay tres objetos (los cuatro objetos de enfoque que son las cuatro realidades, los tres caminos y los aspectos), se los denomina los tres estados de la mente que comprenden que estos tres objetos no tienen surgimiento.

d) En cuanto al significado de la división, los tres conocimientos son de la misma naturaleza en términos de su tipo general, pero son diferentes aislamientos. Así, se

habla del "conocimiento de las entidades" desde la perspectiva de una persona Mahāyāna que, mediante el estudio, la reflexión y la meditación, se da cuenta de que las cuatro realidades (o la verdadera naturaleza del saṃsāra y el nirvāṇa) en realidad no están establecidas como naturaleza alguna y están libres de puntos de referencia. Se habla del "conocimiento del camino" desde la perspectiva de comprender que este mismo conocimiento de las entidades es el camino para progresar hacia el Budabhūmi y, por lo tanto, en realidad carece de naturaleza y está libre de puntos de referencia. Se habla del "conocimiento de todos los aspectos" desde la perspectiva de comprender que este mismo conocimiento del camino (los meros aspectos que son los fenómenos del saṃsāra y el nirvāṇa, como se explicó anteriormente) en realidad carece de naturaleza y está libre de puntos de referencia.

Por lo tanto, cuando se los toma como el tipo general de los tres conocimientos, estos tres conocimientos {103} existen desde el camino de la acumulación de principiantes hasta la Budeidad. En cuanto a los detalles particulares de este tipo general, el conocimiento de las entidades de los Śrāvakas y los Pratyekabudas existe en los flujos mentales de los Śrāvakas y los Pratyekabudas; el conocimiento del camino de los Bodisatvas existe en los flujos mentales de los Bodisatvas; y el conocimiento de todos los aspectos de los Budas existe en los flujos mentales de los Budas. Por lo tanto, es en virtud de estar conectados con los flujos mentales de diferentes personas que uno habla de tres conocimientos particulares. Los detalles se explicarán a continuación en la siguiente sección sobre estos tres conocimientos tal como se establece en los primeros tres capítulos del AA.

e) El número definido de tres conocimientos se expresa en términos de sus tres objetos, como se explica en (c).

Esto identifica brevemente el aislamiento general de los tres conocimientos como tales.

1.2. Los tres conocimientos tal como se enseñan en los primeros tres capítulos del AA

1.2.1. El conocimiento de todos los aspectos

Identificándolo a través de definiciones

La definición del conocimiento de todos los aspectos como tal:[555] el yoga especial de comprender que todos los aspectos son sin surgimiento.

La definición del conocimiento de todos los aspectos que conoce la talidad: la realización directa de la naturaleza verdadera última de todos los aspectos de los objetos cognoscibles. {104}

La definición del conocimiento de todos los aspectos que conoce la variedad: la realización directa de todos los aspectos cuya naturaleza es ser causas y resultados. En la primera definición, "especial" se refiere a las características distintivas de la actividad, la realización y la renuncia iluminadas últimas que hacen que este

conocimiento sea especial. Por lo tanto, el conocimiento de todos los aspectos que se explica aquí en el primer capítulo del AA existe como asociado solo con los flujos mentales de los Budas, pero no con ninguna otra.

La manera en que estas definiciones eliminan lo que es discordante en tipo

El conocimiento de todos los aspectos se establece como el conocimiento de todos los aspectos de un Buda únicamente a través de la frase "comprender que todo es sin surgimiento" en la primera definición anterior, excluyendo todo lo que no es la prajñāpāramitā; la frase "todos los aspectos" elimina la posibilidad de que sea cualquiera de los siete temas restantes del AA; y "especial" excluye que sea cualquiera de las formas aproximadamente concordantes del conocimiento de todos los aspectos hasta el final del continuo. En la segunda definición, "la realización directa de la naturaleza verdadera última" excluye que sea el conocimiento de todos los aspectos lo que conoce la variedad.

1.2.2. El conocimiento del camino

Identificar su auto-aislamiento a través de definiciones

La definición del conocimiento del camino como tal: la realización especial de los tres caminos que es inobservable.

La definición del conocimiento del camino que conoce la talidad: la realización de la naturaleza verdadera que es la no existencia de las tres apariencias de los tres caminos.

La definición del conocimiento del camino que conoce la variedad: la realización de que los tres caminos, al igual que las ilusiones, aparecen pero carecen de naturaleza.

En la primera definición, "especial" se refiere a las siguientes características distintivas:{105} los dos estados mentales de realización de que los tres caminos como objetos y los tres caminos como sujetos carecen de naturaleza (y estos dos estados mentales son de la misma naturaleza, al igual que lo que se produce y lo que es impermanente); el prajñā que conoce la naturaleza de los fenómenos, su existencia sin naturaleza; y la habilidad en los medios para el bienestar de los seres sintientes que está motivada por una gran compasión.

La manera en que estas definiciones eliminan lo que es discordante en tipo

El conocimiento del camino se establece como tal a través de la frase "la realización como algo inobservable" en la primera definición anterior, excluyendo, en general, todo lo que no es la prajñāpāramitā; "camino" eliminando la posibilidad de que sea cualquiera de los otros siete temas del AA; y "especial" excluyendo que sea el conocimiento del camino de los Budas o de los seres ordinarios. Por lo tanto, este conocimiento del camino existe en los flujos mentales de los Bodisatvas desde el camino de la visión hasta el final del continuum, pero

no en otros. En la segunda definición, la frase "la realización de la naturaleza verdadera que es la no existencia de los aspectos"[556] elimina que este sea el conocimiento del camino que conoce la variedad. En la tercera definición, la frase "la realización de que ellos, al igual que las ilusiones, aparecen pero no tienen naturaleza" elimina que este sea el conocimiento del camino que conoce la talidad. Algunos pueden decir: "La frase 'realización de los tres caminos' en la primera definición no puede excluir el conocimiento del camino que son los cuatro entrenamientos o el Dharmakāya porque estos también se enfocan en el camino." Desde la perspectiva de enfocarse en el camino como tal, los cuatro entrenamientos y el Dharmakāya no deben excluirse porque es precisamente por esto que son el conocimiento del camino. Más bien, la frase anterior puede excluir el enfoque en el mero camino como tal desde la perspectiva de los otros dos conocimientos que se enfocan en todas las entidades y todos los aspectos, respectivamente. Uno debe saber que las disputas análogas sobre el conocimiento de todos los aspectos y el conocimiento de las entidades se responden de formas correspondientes respectivamente.

1.2.3. El conocimiento de las entidades

Identificación de su auto-aislamiento a través de definiciones

{106} La definición del conocimiento de las entidades como tal: la realización especial de que todas las bases son sin surgimiento.

La definición del conocimiento de las entidades que es un factor antagónico: la comprensión, que implica aferrarse a las características, de que todas las bases carecen de un yo.

La definición del conocimiento de las entidades que es su factor remediador: el remedio para el aferramiento a las características dentro de dicha comprensión.[557]

En la primera definición, "especial" se refiere a la característica distintiva de estar libre de las semillas de la ignorancia acerca de un yo. Las otras dos definiciones se califican ya sea por representar un factor al que deben renunciar los Bodisatvas o por su remedio. Por lo tanto, el verdadero[558] conocimiento de las entidades existe en los flujos mentales de los Śrāvakas y los Pratyekabudas, mientras que el tercero existe en los Bodisatvas.

La manera en que estas definiciones eliminan lo que es discordante en tipo

El conocimiento de las entidades se establece como tal a través de la frase "la realización de que todos carecen de un yo" en la primera definición anterior, excluyendo, en general, todo lo que no es la prajñāpāramitā, y "todas las bases" excluyendo que sea cualquiera de los otros siete temas del AA. En la segunda definición, la frase "que implica aferrarse a las características" excluye que este sea el conocimiento remediador de las entidades de los Bodisatvas y, por lo tanto, lo establece como el conocimiento de las entidades de los Śrāvakas y

Pratyekabudas (que es el factor antagónico del conocimiento remediador de las entidades). En la tercera definición, “remedio” elimina que este sea el conocimiento de las entidades de los Śrāvakas y Pratyekabudas (que es dicho factor antagónico) y, por lo tanto, lo establece como el conocimiento Mahāyāna de las entidades. Por lo tanto, el conocimiento de las entidades que es un factor antagónico existe solo en los flujos mentales de los Śrāvakas y los Pratyekabudas, mientras que el conocimiento de las entidades, que es su remedio, existe únicamente en los flujos mentales Mahāyāna. {107}

2. Identificación de los cuatro entrenamientos (los medios)

2.1. El entrenamiento completo en todos los aspectos

Identificación de su auto-aislamiento a través de definiciones

La definición del entrenamiento completo en todos los aspectos: familiarizarse con los tres conocimientos de una manera combinada. El conocimiento de las entidades es el estado mental de una persona Mahāyāna que se da cuenta, mediante la constatación por medio del estudio, la reflexión y la meditación, de que todos los fenómenos del saṃsāra y el nirvāṇa dentro de las cuatro realidades (las entidades) no tienen surgimiento. Puesto que esta misma realización es también el camino, desde la perspectiva de este mismo camino, al darse cuenta de que él mismo no tiene naturaleza, se le llama “el conocimiento del camino.” Desde la perspectiva de este mismo conocimiento del camino (o este mismo conocimiento de las entidades), al darse cuenta de que la totalidad de los diversos aspectos (como la impermanencia) que existen en las cuatro realidades (las entidades) y la totalidad de los diversos aspectos (como las disposiciones y cogniciones posteriores) que existen en este mismo camino no tienen naturaleza, es el conocimiento de todos los aspectos. Por lo tanto, el entrenamiento completo en todos los aspectos consiste en que los Bodisatvas sepan durante el equilibrio meditativo que todos estos tres conocimientos son en realidad sin naturaleza y están libres de puntos de referencia, y se den cuenta durante el logro posterior de que, en el nivel de lo aparente, estos conocimientos aparecen pero son sin naturaleza, tal como ilusiones.

La definición del entrenamiento completo en todos los aspectos durante el equilibrio meditativo: familiarizarse con los tres conocimientos de la talidad de una manera combinada. {108} La manera de familiarizarse de una manera combinada es como se explicó anteriormente. “El conocimiento de la talidad” se refiere al conocimiento de que los tres conocimientos de los equilibrios meditativos durante los cuales se comprende que las entidades, el camino y los aspectos son sin surgimiento son en realidad sin naturaleza y están libres de puntos de referencia.

La definición del entrenamiento completo en todos los aspectos durante el logro posterior: familiarizarse con los tres conocimientos de la variedad de una manera

combinada. La manera de familiarizarse de una manera combinada es como antes. "El conocimiento de la variedad" es la sabiduría durante el logro posterior, que es el estado mental de una persona Mahāyāna que se da cuenta de que los dieciséis aspectos (como la impermanencia) de las cuatro realidades (las entidades) aparecen pero carecen de naturaleza, tal como ilusiones. Dado que esta misma realización es también el camino, desde la perspectiva de este mismo camino, darse cuenta de que en sí mismo, tal como una ilusión, aparece pero carece de naturaleza, es el conocimiento del camino durante el logro posterior. Desde la perspectiva de este mismo conocimiento del camino (o este mismo conocimiento de las entidades), saber automáticamente que la totalidad de los diversos aspectos (como la impermanencia) que existen en las cuatro realidades (las entidades) y la totalidad de los diversos aspectos (como las preparaciones y cogniciones posteriores) que existen en este mismo camino (o en la naturaleza del conocimiento del camino) aparecen pero carecen de naturaleza, tal como ilusiones, es el conocimiento de todos los aspectos. Por lo tanto, dentro del flujo mental de un Bodisatva, el conocimiento de las entidades, el conocimiento del camino y el conocimiento de todos los aspectos (que dependen de los tres objetos que son entidades, el camino y los aspectos, respectivamente) son de una naturaleza única e inseparable en términos de su sustancia, pero son tres elementos aislados diferentes. {109} Por lo tanto, lo que se designa con la expresión anterior "familiarizarse con los tres conocimientos de la variedad de una manera combinada" no es nada más que familiarizarse cada vez más con los tres conocimientos en el flujo mental de una sola persona durante el logro posterior de una manera que no se aferra debido al conocimiento de que estos conocimientos en realidad no tienen naturaleza y están libres de puntos de referencia, mientras que, en el nivel de lo aparente, aparecen pero no tienen naturaleza, tal como ilusiones. Las dos definiciones anteriores deben entenderse de manera análoga.

La manera en que estas definiciones eliminan lo que es discordante en tipo

El entrenamiento completo en todos los aspectos se establece como tal mediante la frase "los tres conocimientos" en las definiciones anteriores, excluyendo, en general, todo lo que no es la prajñāpāramitā; "de manera combinada" excluyendo por separado; y "familiarizar" excluyendo que sea el Dharmakāya. En la segunda definición, la frase "talidad" excluye que esto sea la familiarización con los tres conocimientos durante el logro posterior. En la tercera definición, "variedad" elimina que esto sea la familiarización con los tres conocimientos durante el equilibrio meditativo.

2.2. El entrenamiento culminante

Identificación de su auto-aislamiento a través de definiciones

La definición del entrenamiento culminante como tal: familiarizarse con los tres conocimientos en la manera de obtener maestría sobre ellos. La manera de

familiarizarse con los tres conocimientos corresponde a la del contexto del entrenamiento completo en todos los aspectos. En cuanto a “la manera de obtener maestría sobre ellos”, antes, en el contexto del entrenamiento completo en todos los aspectos, durante el equilibrio meditativo, uno se familiarizaba con los tres conocimientos que en realidad no tenían naturaleza y estaban libres de puntos de referencia, y, durante el logro posterior, uno se familiarizaba con estos tres conocimientos que aparecen pero que no tienen naturaleza, tal como ilusiones. En consecuencia, al haberlo hecho, la fase en el flujo mental de uno durante la cual la iluminación menor clara de este ser surge dentro de nuestro samādhi se llama “alcanzar el entrenamiento culminante” o “alcanzar la realización.” {110} “Familiarizarse con los tres conocimientos de manera que se pueda dominarlos” significa familiarizarse más con este entrenamiento como antes para que esta iluminación clara menor no disminuya, sino que aumente cada vez más hasta llegar a la gran iluminación clara de comprender que los tres conocimientos carecen de naturaleza.

La definición del entrenamiento culminante durante el equilibrio meditativo: familiarizarse con los tres conocimientos de la talidad de manera que se pueda dominarlos. La manera de familiarizarse y demás es la que se ha indicado anteriormente. “El conocimiento de la talidad” se refiere al conocimiento de las entidades (que realiza que las entidades no tienen origen), al conocimiento del camino (que realiza que el camino no tiene origen) y al conocimiento de todos los aspectos (que realiza que los aspectos no tienen origen) durante el equilibrio meditativo. “Familiarizarse con los tres conocimientos de la talidad de la manera de obtener maestría sobre ellos” significa familiarizarse con estos tres conocimientos para alcanzar primero la iluminación clara menor durante el samādhi de comprender que en realidad no tienen naturaleza y están libres de puntos de referencia y luego aumentar esta iluminación cada vez más.

La definición del entrenamiento culminante durante el logro posterior: familiarizarse con los tres conocimientos de la variedad de la manera de obtener maestría sobre ellos. La manera de familiarizarse y demás es la anterior. En cuanto al “conocimiento de la variedad”, el conocimiento de las entidades durante el logro posterior es la comprensión de una persona Mahāyāna durante el logro posterior de que las cuatro realidades (las entidades) aparecen pero no tienen naturaleza, tal como ilusiones. Puesto que esta misma comprensión es también el camino, desde la perspectiva de este mismo camino, comprender que en sí mismo en realidad no tiene naturaleza, pero, en el nivel de lo aparente, aparece pero no tiene naturaleza, tal como una ilusión, {111} es el conocimiento del camino durante el logro posterior. Es el conocimiento de todos los aspectos desde la perspectiva de comprender que la totalidad de los diversos aspectos (como la impermanencia) que existen en el conocimiento de las entidades (o en sus bases –las cuatro realidades) y la totalidad de los diversos aspectos (como las disposiciones y cogniciones subsiguientes) que existen en este mismo camino (o en el conocimiento del

camino) en realidad no tienen naturaleza y están libres de puntos de referencia, mientras que, en el nivel de lo aparente, aparecen, pero no tienen naturaleza, tal como ilusiones. Por lo tanto, dentro del flujo mental de una sola persona, el conocimiento de las entidades, el conocimiento del camino y el conocimiento de todos los aspectos (que dependen de los tres objetos que son entidades, el camino y los aspectos, respectivamente) son de una sola naturaleza en términos de su sustancia, pero son tres aislamientos diferentes. "Familiarizarse con los tres conocimientos de la variedad de la manera de obtener dominio sobre ellos" significa familiarizarse con estos conocimientos, aunque no dependa de entidades, caminos y aspectos durante la fase de tal logro posterior, para alcanzar primero la iluminación clara menor del samādhi de comprender que los tres conocimientos en realidad carecen de naturaleza y están libres de puntos de referencia, mientras que, en el nivel de lo aparente, aparecen pero carecen de naturaleza, tal como ilusiones, y luego aumentar cada vez más esta iluminación.

La manera de eliminar lo que es discordante en el tipo

El entrenamiento culminante se establece como tal a través de la frase "los tres conocimientos" en las definiciones anteriores excluyendo, en general, todo lo que no es la prajñāpāramitā; "familiarizar" excluyendo todo lo que no es un entrenamiento; y "en la manera de obtener dominio sobre ellos" excluyendo los aislamientos de los otros tres entrenamientos. En la segunda definición, "conocimiento de la talidad" excluye que esto sea la familiarización con los tres conocimientos durante el logro posterior. En la tercera definición, "conocimiento de la variedad" elimina que esto sea la familiarización con los tres conocimientos durante el equilibrio meditativo.

2.3. El entrenamiento en serie

Identificación de su auto-aislamiento a través de definiciones

{112} La definición del entrenamiento en serie como tal: familiarizarse con los tres conocimientos de manera secuencial. En cuanto a la forma de familiarizarse de manera secuencial, el conocimiento de las entidades es el estado mental de una persona Mahāyāna que comprende que todos los fenómenos del saṃsāra y el nirvāṇa (que consisten en las cuatro realidades –las entidades) carecen de naturaleza, al comprobar mediante el estudio, la reflexión, etc., que en realidad carecen de naturaleza, pero que, en el nivel de lo aparente, son como ilusiones. El conocimiento del camino consiste en comprender que estas bases carecen de naturaleza, comprobando primero que carecen de naturaleza y luego familiarizándose con eso. Cuando este mismo conocimiento del camino se da cuenta, en el nivel de lo aparente, de que carece de naturaleza, al haber comprobado que él mismo carece de naturaleza y luego haberse familiarizado con eso, se da cuenta de que la totalidad de los diversos aspectos (como la impermanencia) que existen en

las cuatro realidades (las bases del conocimiento de las entidades o del conocimiento del camino) y la totalidad de los diversos aspectos de la sabiduría (como las disposiciones y cogniciones posteriores) que existen en este mismo camino (o el conocimiento del camino) en realidad carecen de naturaleza y están libres de puntos de referencia, mientras que, en el nivel de lo aparente, son simplemente como ilusiones. Este es el conocimiento de todos los aspectos. Entonces, se comprende que este mismo conocimiento también carece de naturaleza, mientras que, en el nivel de lo aparente, es simplemente como una ilusión. El entrenamiento en serie significa familiarizarse con todo esto para familiarizarse cada vez más con ello.

En el momento del entrenamiento completo en todos los aspectos, los Bodisatvas se dan cuenta, mediante el estudio y la reflexión, de que los tres conocimientos carecen de naturaleza y luego se familiarizan con ello. En virtud de esto, en el momento del entrenamiento culminante, mediante el prajñā que surge de la meditación mundana, {113} primero alcanzan la iluminación clara menor del samādhi de comprender que los tres conocimientos carecen de naturaleza y luego aumentan este samādhi de comprenderlo cada vez más. Este es el propósito del entrenamiento culminante. Luego, al familiarizarse con esto para obtener maestría sobre la comprensión de que los tres conocimientos en realidad carecen de naturaleza, mientras que, en el nivel de lo aparente, son como ilusiones, los Bodisatvas alcanzan la fase de la comprensión del entrenamiento en serie que surge primero en sus flujos mentales. Esto sucede justo cuando una iluminación clara que es incluso mayor que antes surge en el samādhi de comprender que los tres conocimientos carecen de naturaleza. Luego, para mejorar aún más la iluminación clara en ese samādhi, los Bodisatvas se familiarizan con los tres conocimientos de manera secuencial como se explicó anteriormente.

La definición del entrenamiento en serie durante el equilibrio meditativo: familiarizarse con los tres conocimientos de la talidad de manera secuencial. “Los tres conocimientos de la talidad” se refiere a los tres conocimientos de comprender que las entidades, el camino y los aspectos durante el equilibrio meditativo no surgen.

La definición del entrenamiento en serie durante el logro posterior: familiarizarse con los tres conocimientos de la variedad de manera secuencial. “Los conocimientos de la variedad” son los tres conocimientos mediante los cuales se comprende que las entidades, el camino y los aspectos durante el logro posterior aparecen pero no tienen naturaleza, como ilusiones.

La manera en que estas definiciones eliminan lo que es discordante en tipo

El entrenamiento en serie se establece como tal a través de la frase “familiarizarse con los tres conocimientos” en las definiciones anteriores excluyendo, en general, todo lo que no sea un entrenamiento en la prajñāpāramitā, y “familiarizarse de

manera secuencial" excluyendo los aislamientos de los otros tres entrenamientos. {114}

2.4. El entrenamiento instantáneo

Identificar su auto-aislamiento a través de definiciones

La definición del entrenamiento instantáneo como tal: familiarizarse con los tres conocimientos en un instante en la fase final del camino. Aquí, "familiarizarse con los tres conocimientos" corresponde en parte a la familiarización en el contexto del entrenamiento completo en todos los aspectos. La "familiarización final" es la fase de familiarización después de haber perfeccionado todos los entrenamientos anteriores. En breve, se le llama "el samādhi similar al vajra."

La definición del entrenamiento instantáneo durante el equilibrio meditativo: familiarizarse con los tres conocimientos de la talidad en un instante.

La definición del entrenamiento instantáneo durante el logro posterior: familiarizarse con los tres conocimientos de la variedad en un instante.

La manera en que estas definiciones eliminan lo que es discordante en tipo

El entrenamiento instantáneo se establece como tal a través de la frase "familiarizarse con los tres conocimientos en un instante" en las definiciones anteriores excluyendo, en general, todo lo que no es el entrenamiento instantáneo, mientras que las frases "familiarización final" y "en un instante" excluyen los aislamientos de los otros tres entrenamientos.

3. Identificación del Dharmakāya (el fruto)

Identificación de su auto-aislamiento mediante una definición

{115} La definición del Dharmakāya: la maduración final de los tres conocimientos. Esta es su identificación a modo de resumen general sin diferenciarlo en términos de las diversas afirmaciones de los distintos sistemas filosóficos Budistas.

La manera de esta definición eliminando lo que es discordante en tipo

El Dharmakāya se establece como tal mediante la frase "los tres conocimientos" excluyendo, en general, todo lo que no es la prajñāpāramitā; "tres" excluyendo los tres conocimientos que son separados, como los conocimientos de las entidades de los Śrāvakas o Pratyekabudas; y "maduración final" excluyendo que tenga un lugar común con los tres conocimientos en los flujos mentales de los estudiantes en el camino. Por lo tanto, se establece como los tres conocimientos que existen solo en los flujos mentales de los Budas. Los ocho temas u ocho realizaciones claras del AA resumen todo lo que se debe determinar mediante los sūtras grande, mediano y breve de la prajñāpāramitā.

4. Las líneas limítrofes de estas ocho realizaciones claras

Las líneas limítrofes de los tres conocimientos

Los tres conocimientos como tales existen desde el camino de acumulación de los principiantes hasta el Budabhūmi. Sin embargo, entre los tres conocimientos que se analizan en los primeros tres capítulos del AA, el conocimiento de todos los aspectos existe solo en el Budabhūmi (y no en ningún lugar por debajo hasta el final del continuum) porque es el conocimiento último del Dharmakāya.

El conocimiento del camino existe tanto en los caminos de la visión como en el de la familiarización de los Bodisatvas, pero en ningún otro lugar. Este conocimiento del camino no existe en el Budabhūmi {116} porque necesita ser mejorado cada vez más, mientras que no hay nada que mejorar para los Budas, ya que ellos ya completaron esa mejora. Este conocimiento del camino tampoco existe en los seres ordinarios porque es la realización directa de este conocimiento del camino que es sin naturaleza, que los seres ordinarios no tienen.

El conocimiento de las entidades existe en los tres caminos de la visión, la familiarización y el no aprendizaje de los Śrāvakas y los Pratyekabudas, así como en los caminos de la visión y la familiarización de los Bodisatvas, pero en ningún otro lugar. En cuanto a los dos tipos de conocimiento de las entidades que son un factor antagónico y su remedio, respectivamente, ninguno de ellos existe en los Budas. Porque el conocimiento de las entidades que es un factor antagónico es equivalente al apego a las características, mientras que los Budas han renunciado al apego a las características, incluyendo las impregnaciones de tendencias negativas. Tampoco el conocimiento de las entidades que es su remedio existe en los Budas porque es el remedio para el apego a las características. En este nivel no hay necesidad de depender de un remedio de este tipo, ya que no hay absolutamente ningún apego a las características (el factor que se debe abandonar), así como no hay necesidad de depender de ningún medicamento para las enfermedades causadas por el viento, la bilis o la flema, si todas esas enfermedades ya están completamente curadas. El conocimiento de las entidades tampoco existe en los seres infantiles, porque es la comprensión directa de que todas las bases carecen de un yo, que los seres infantiles no tienen.

Las líneas limítrofes de los cuatro entrenamientos

El entrenamiento completo en todos los aspectos existe desde el camino de la acumulación hasta el final del continuum, porque se enseña que hay catorce[560] entrenamientos situacionales (desde el entrenamiento de la realización difícil que implica grandes dificultades y lleva mucho tiempo hasta el entrenamiento completamente puro). Como dicen los sūtras:

> Los Bodisatvas que han entrado recientemente en el yāna {117} abandonan esta prajñapāramitā al oír hablar de ella y, de ese modo,

> acumulan el karma de caer en lo que es incorrecto. Son ellos los que se convierten en Budas completamente perfectos solo a través de grandes dificultades.[561]

El entrenamiento culminante existe desde el nivel de calor del camino de la preparación hasta el final del continuum. Sobre este nivel de calor, AA V.1cd dice:

> Se afirma que los signos del entrenamiento de haber alcanzado la culminación son doce.

Además, este entrenamiento no existe entre el final del continuum y la Budeidad porque AA V. 37-38 habla del samādhi ininterrumpido allí.

En cuanto a las líneas limítrofes del entrenamiento en serie, según Āryavimuktisena existe desde el camino de la acumulación hasta el final del continuum. Con respecto al entrenamiento en serie, los sūtras hablan de la actividad en serie, el entrenamiento en serie y la práctica en serie, que son los caminos del conocimiento de los caminos de la visión y la familiarización.[562] Comentando esto directamente, el *Vṛtti* explica que se dice "actividad en serie" con el fin de conocer el camino de la acumulación; "entrenamiento en serie", con el fin de conocer el camino de la preparación; y "práctica en serie", con el fin de conocer los caminos de la visión y la familiarización. Así, la realización clara en serie va desde el nivel de un principiante hasta llegar finalmente al conocimiento de todos los aspectos.[563] Según Haribhadra, {118} el entrenamiento en serie existe en los tres caminos de preparación, visión y familiarización, pero no en el camino de la acumulación porque este último carece de la causa del entrenamiento en serie, que es el entrenamiento culminante.[564]

El entrenamiento instantáneo existe solo al final del continuo porque el fruto final (el Dharmakāya) se alcanza en el momento inmediatamente posterior. La razón aquí se establece a través de los sūtras que dicen que el Dharmakāya se realiza plenamente en el momento siguiente después de este entrenamiento y AA 1.4cd diciendo:

> La realización plena en un solo instante,
> y el Dharmakāya...
> las líneas limítrofes del Dharmakāya

Existe únicamente en el Budabhūmi (el camino Mahāyāna del no aprendizaje) ya que AA IX.1c habla de él como "maduración" y AA IX.2c dice, "el fruto (el Dharmakāya y la actividad iluminada)." El Dharmakāya supremo explicado aquí no existe en ningún nivel por debajo del Budabhūmi hasta el final del continuo porque su causa directa –el entrenamiento instantáneo– no existe en estos niveles. {119}

Parte 2: Los setenta puntos

1. Los diez puntos del conocimiento de todos los aspectos

Estos pueden resumirse en dos: (a) el camino del conocimiento de todos los aspectos y (b) la naturaleza de este camino.

a) El camino del conocimiento de todos los aspectos[565]

Este camino es doble: el camino de la acumulación y el camino de la preparación (las ramas que conducen a la penetración). El primero se refiere al lapso de tiempo que transcurre desde la primera generación de la Bodichita hasta la escucha de las instrucciones mediante el estudio y la reflexión.

1) La definición de la generación de la Bodichita: estar centrado en el bienestar de los demás y en la iluminación, lo que está asociado de manera congruente con el esfuerzo ilusorio por alcanzar estos dos. Por lo tanto, motivado por el esfuerzo ilusorio de alcanzar la iluminación insuperable centrándose en el bienestar de los demás, uno toma los votos del Bodisatva y luego {120} mantiene todos los preceptos del Bodisatva. Los detalles deben conocerse por otra parte.

2) La definición de las instrucciones: aquello que enseña a los Bodisatvas a centrarse en todos los fenómenos a través de su dotación de medios. Tales instrucciones pertenecen a aquellas personas que están dotadas de un amigo espiritual plenamente cualificado, la generación de Bodichita, la disposición Mahāyāna y el deseo de escuchar estas instrucciones. Las instrucciones, que también incluyen la manera de hacer de ellas una experiencia viviente, enseñan: “Comprende que la naturaleza de todos los fenómenos del saṃsāra y el nirvāṇa (o todas las entidades que se deben adoptar y rechazar) son en realidad vacuidad libre de puntos de referencia, mientras que, en el nivel de lo aparente, aparecen pero carecen de naturaleza, al igual que las ilusiones. Motivados por la gran compasión (los medios), por el bienestar de todos los seres sintientes, practica los tres entrenamientos (o las seis pāramitās de tal manera que todos ellos estén completos dentro de cualquiera de ellos).”

3) La definición de las ramas que conducen a la penetración: la sabiduría mundana especial. Al estar dividida en los cuatro niveles de calor, pico, disposición equilibrada y el Dharma Supremo, las características distintivas que la hacen especial son las siguientes. Se centra en los aspectos (como la impermanencia) que existen en las cuatro realidades (sus cuatro objetos de enfoque) como si realmente no tuvieran naturaleza. En virtud de la conciencia que es la disposición Mahāyāna (la causa), posee las cualidades de las realizaciones de los tres yānas en la manera en que el inferior se incorpora al superior. Su característica distintiva de ser guiado radica en ser guiado externamente por un amigo espiritual que enseña las tres mentalidades (no estar intimidado, asustado o aterrorizado por

la vacuidad) y ser guiado internamente {121} al ser experto en los medios. Durante el equilibrio meditativo, esta sabiduría se asocia con el conjunto completo de las cuatro concepciones en términos de lo que se debe poner fin. Durante el logro posterior, se asocia con el factores que deben abandonarse, que son las cuatro concepciones en términos de lo que debe lograrse. Estas ramas Mahāyāna que conducen a la penetración son mucho más distinguidas que las de los Śrāvakas y Pratyekabudas porque estos últimos no poseen las características distintivas anteriores.

b) La naturaleza del camino (práctica) es cuádruple: el fundamento de la práctica, el objeto de enfoque, el objetivo y la naturaleza misma de la práctica.

4) La definición del fundamento de la práctica: el Dharmadhātu que sirve como base para la práctica. Esto se refiere a los flujos mentales naturalmente puros y libres de puntos de referencia de todas las personas en las que ha surgido el yoga del nivel de calor del entrenamiento culminante y de aquellos que están más allá.

5) La definición de los objetos de enfoque: cualquier fenómeno que debe realizarse como ciertos aspectos a través de el prajñā de la práctica. Todos los fenómenos del saṃsāra y el nirvāṇa deben ser comprendidos a través del equilibrio meditativo de la persona que es el practicante como si realmente fueran sin naturaleza y libres de puntos de referencia. Durante el logro posterior, deben ser comprendidos como si aparecieran pero sin naturaleza, tal como ilusiones.

6) La definición del objetivo: el objetivo final por el que se debe luchar mediante la práctica. Esto es lo que la persona que es el practicante toma como el fruto de la práctica por la que se debe luchar –las tres grandezas o los tres kāyas.
La naturaleza misma de la práctica es cuádruple.

7) La definición de la práctica que es como una armadura: {122} reunir el vigor de una armadura para las seis pāramitās. Esto significa ponerse la gran armadura mental del pensamiento: “Por el bienestar de todos los seres sintientes y por el bien de las tres grandezas (o los tres kāyas), practico de tal manera que todas las seis pāramitās estén completas dentro de cualquiera de ellas.”

8) La definición de la práctica del compromiso: reunir el vigor de la aplicación para la gran iluminación. Esto significa reunir el vigor para practicar las seis pāramitās de tal manera que todas ellas estén completas dentro de cualquiera de ellas con el fin de alcanzar la renuncia consumada y la realización del Mahāyāna.

9) La definición de la práctica de los equipamientos: reunir el vigor para dar lugar directamente a la gran iluminación temporal. Esto significa reunir el vigor para practicar las seis pāramitās como antes con el fin de que la renuncia consumada y la realización del camino de la visión y más allá surjan en el flujo mental de uno.

10) La definición de la práctica de la liberación final: reunir el vigor para dar lugar directamente a la gran iluminación final. Esto significa reunir energía para practicar las seis pāramitās como antes con el fin de dar lugar al Dharmakāya al final del continuo de los diez bhūmis en la última existencia de uno.

Las divisiones y las líneas limítrofes de estos deben conocerse de otra manera.

2. Los once puntos del conocimiento del camino

{123} Estos pueden resumirse en dos: (a) las ramas del conocimiento del camino y (b) el conocimiento del camino como resultado de estas ramas.

a) 1) La definición de las ramas del conocimiento del camino: la ausencia de obstáculos y la plenitud de las condiciones favorables, que hacen que sea adecuado para que el resultado –el conocimiento del camino– surja en el flujo mental. Por ejemplo, cuando los dioses de los reinos del deseo y de la forma escuchan al Buda enseñar la prajñāpāramitā, su orgullo, que se basa en que sus cuerpos irradian luz como una maduración kármica, es un obstáculo para el surgimiento del conocimiento del camino en sus flujos mentales. Al ver esto, el Buda eclipsa su luz causada kármicamente con su luz natural, eclipsándolos así como la luz del sol hace con la luz de la luna. A través de esto, los dioses son obligados a renunciar a su orgullo y se vuelven aptos para el surgimiento del conocimiento del camino en sus flujos mentales.

b) El conocimiento del camino como resultado es triple: el conocimiento del camino de (a) los Śrāvakas, (b) los Pratyekabudas y (c) los Bodisatvas.

ba) 2) La definición del conocimiento del camino de los Śrāvakas: el conocimiento directo de las cuatro realidades junto con sus dieciséis aspectos, como la impermanencia (las entidades), a través del principio de la falta de identidad de la persona. Esta es la comprensión directa de que en las entidades (todos los fenómenos del saṃsāra y el nirvāṇa que están incluidos en las cuatro realidades junto con sus dieciséis aspectos), {124} un yo personal (como un espíritu permanente, único e independiente, o un yo que es un agente creador, como Cha o Īśvara) ni siquiera existe en el nivel de lo aparente. Los Śrāvakas comprenden directamente que todas las apariencias agradables y desagradables y todo lo que aparece como un continuo de conciencia son aparentes apariencias engañosas; que la conciencia es un continuo burdo de momentos; y que los bloques de construcción de la materia burda son partículas diminutas sin partes.

bb) 3) La definición del conocimiento del camino de los Pratyekabudas: el conocimiento directo de los objetos de enfoque anteriores en la manera de no observar lo aprehendido en virtud de que este último se distingue por carecer de naturaleza. Además de la forma de realización de los Śrāvakas antes mencionada, los Pratyekabudas comprenden que las partículas diminutas externas carecen de naturaleza.

bc) El conocimiento del camino de los Bodisatvas es doble: los caminos perfectos de (a) la visión y (b) la familiarización.

bca) 4) La definición del camino de la visión: ver directamente y de manera nueva que los aspectos (como la impermanencia) que existen en las cuatro realidades no tienen naturaleza, lo cual funciona como el soporte para progresar hacia la liberación. A través del Dharma mundano supremo, primero uno se familiariza, mediante la constatación por medio del estudio y la reflexión, con todos los fenómenos del saṃsāra y el nirvāṇa que están incluidos en las cuatro realidades como carentes de naturaleza. A través de esto, en el camino de la visión, la naturaleza básica de las cuatro realidades se ve directamente y de manera nueva como vacuidad libre de puntos de referencia. La definición anterior se refiere al primer momento de eso. {125}

bcb) El camino de la familiarización es doble: (a) la función del camino de la familiarización y (b) el camino de la familiarización que posee esta función.

bcba) 5) La definición de la función del camino de la familiarización: la característica distintiva de las cualidades que surgen de la familiarización. Estas son las cualidades que surgen a partir de familiarizarse cada vez más con la verdadera naturaleza de las cuatro realidades que ya se han visto en el camino de la visión.

bcbb) El camino de familiarización que posee esta función es doble: contaminado y no contaminado. El primero es triple: aspiración, dedicación y regocijo. El primero de estos es doble: la aspiración real y su beneficio.

6) La definición del camino de familiarización como aspiración –la certeza de que la madre está dotada de cualidades. Este es el pensamiento de que la madre prajñāpāramitā, al convertirse en una experiencia viviente por medio de la tríada de estudio, reflexión y meditación, es segura de ser la fuente de todas las cualidades temporales y últimas.

El beneficio de la aspiración es triple: alabanza, elogio y loa.

7) La definición del beneficio de la aspiración (alabanza, elogio y loa): la proclamación del mérito de la aspiración por parte de seres genuinos con el fin de crear entusiasmo en el meditador. Si uno cultiva una vasta aspiración por la madre para su propio bienestar, recibe los nueve grados de elogios mayores, medianos y menores por parte de seres genuinos (Budas y Bodisatvas). Si uno cultiva esta aspiración por el bienestar tanto de uno mismo como de los demás, además recibe los nueve grados de elogios mayores, medianos y menores de estos seres. Si uno cultiva esta aspiración por la madre únicamente por el bien de los demás, sin pensar en sí mismo en absoluto, {126} además de dichas alabanzas y elogios, uno recibe los nueve grados de elogios mayores, medianos y menores.

8) La definición del camino de familiarización como dedicación: de una manera no referencial, convertir todas las raíces virtuosas en la gran iluminación para el bienestar de todos los seres sintientes. Esta es la dedicación que se abraza mediante el prajñā no referencial, pensando: “Que todas las muchas raíces

virtuosas que hay en el principio, el medio y el final, que se han acumulado en los tres tiempos y están conectadas con los flujos mentales de mí mismo y de los demás, sean las causas para que yo y todos los seres sintientes infinitos alcancemos la insuperable Budeidad."

9) La definición del camino de la familiarización como regocijo: familiarizarse con la mente especial de deleitarse en todas las raíces virtuosas de una manera no referencial. Este es el cultivo de la alegría ilimitada que está libre de apego, odio o envidia en virtud de estar abrazado por el prajñā no referencial y considerar todas las raíces virtuosas en los flujos mentales de uno mismo y de los demás a lo largo de los tres tiempos como las más excelentes.

El camino no contaminado de la familiarización es doble.

10) La definición del camino de la familiarización como logro: familiarizarse con ver directamente todos los fenómenos como el Dharmadhātu. Esto significa familiarizarse cada vez más con lo que ya se ha visto en el camino de la visión –que todos los fenómenos del saṃsāra y el nirvāṇa incluidos en las cuatro realidades son en realidad sin naturaleza y están libres de puntos de referencia.

11) La definición del camino puro de la familiarización: {127} los medios correctivos para purificar los oscurecimientos. Esto se refiere a la renuncia a las obstrucciones mediante la comprensión de la naturaleza de los fenómenos –la vacuidad– en equilibrio meditativo.

3. Los nueve puntos del conocimiento de las entidades

Estos nueve puntos son (1) no permanecer en los extremos ni del saṃsāra ni del nirvāṇa en virtud del prajñā y la compasión; (2) permanecer en estos dos extremos en virtud de la falta de compasión, a pesar de comprender que todos los fenómenos están vacíos de una y media de las dos clases de identidad;[566] (3) el conocimiento Hīnayāna de que las entidades están distantes de la madre fructífera en virtud de que esta no es el medio o la causa de la Budeidad; (4) el conocimiento Mahāyāna de que las entidades están cerca de la madre fructífera en virtud de que esta es el medio o la causa de la Budeidad; (5) el conocimiento Hīnayāna de que las entidades son un factor antagónico del Mahāyāna; (6) el conocimiento Mahāyāna de las entidades, que es el remedio para el apego a las características del Hīnayāna; (7) el entrenamiento en la igualdad en términos del sujeto; (8) el entrenamiento en la igualdad en términos del objeto;[567] y (9) el camino de la visión del conocimiento de las entidades de los Bodisatvas.

Estos pueden resumirse en tres: (a) la naturaleza del conocimiento de las entidades, (b) los entrenamientos y (c) el camino de la visión. El primero también es triple: (a) naturalezas, (b) capacidades y (c) funciones.

aa) Naturalezas

1) La definición del conocimiento Mahāyāna de las entidades: no permanecer en los extremos ni del saṃsāra ni del nirvāṇa en virtud del prajñā y la compasión.

Al estar dotado con el prajñā de saber que los aspectos de todos los fenómenos del saṃsāra y el nirvāṇa incluidos en las cuatro realidades (las entidades) en realidad no tienen naturaleza y están libres de puntos de referencia, uno alcanza el nirvāṇa y, por lo tanto, no permanece en la existencia saṃsārica. {128} Al estar dotado con la gran compasión que abraza a todos los seres sintientes que no saben esto, uno se vuelve experto en los medios y, de ese modo, promueve el bienestar de los seres sintientes a través de diversas actividades iluminadas hasta que el saṃsāra se vacía. 2) La definición del conocimiento Hīnayāna de las entidades: al estar dotado con el prajñā de saber que todos los fenómenos del saṃsāra y el nirvāṇa incluidos en las cuatro realidades carecen de un yo personal permanente, único e independiente y de una identidad de los fenómenos en el sentido de que los objetos aprehendidos (partículas diminutas) carecen de naturaleza, uno alcanza el nirvāṇa y, por lo tanto, no permanece en el saṃsāra. Al carecer de la gran compasión que abraza a todos los seres sintientes y del prajñā de comprender la igualdad del saṃsāra y el nirvāṇa, uno se aferra al saṃsāra como si fuera real, como el extremo que debe ser rechazado absolutamente, y así cae en el nirvāṇa como el extremo de la extinción.

ab) Capacidades

3) La definición de la capacidad del conocimiento Hīnayāna de las entidades: no alcanzar la madre prajñāpāramitā no dual fructífera en virtud de estar distante de ella. La razón de esto es que este conocimiento de las entidades no es la causa de la madre prajñāpāramitā no dual fructífera en virtud de su apego al saṃsāra y al nirvāṇa como si fueran reales como fenómenos diferentes, en virtud de su apego a ellos como lo que debe ser rechazado y lo que debe ser adoptado, respectivamente, y en virtud de su falta de habilidad en los medios que está motivada por la gran compasión.

4) La definición de la capacidad del conocimiento Mahāyāna de las entidades: alcanzar rápidamente la prajñāpāramitā no dual de la madre fructífera en virtud de estar cerca de ella.[568] La razón de esto es que este conocimiento de las entidades es el medio o la causa de la madre fructífera en virtud de estar dotado con el prajñā de realizar el saṃsāra y el nirvāṇa como igualdad, así como {129} con la habilidad en los medios que está motivada por la gran compasión.

ac) Funciones

5) La definición de la función del conocimiento Hīnayāna de las entidades: un factor antagónico o factor al que se debe renunciar a través del conocimiento Mahāyāna de las entidades. La razón de esto es que implica aferrarse a los tres fenómenos[569] como si fueran reales.

6) La definición de la función del conocimiento Mahāyāna de las entidades: el remedio para esto.[570] La razón de esto es que está libre de cualquier apego a las características ya que los tres fenómenos se realizan como igualdad.

b) Entrenamientos

7) La definición del entrenamiento en la igualdad en términos del sujeto: familiarizarse con la realización de que todos los fenómenos del saṃsāra y el nirvāṇa incluidos en las cuatro realidades (las entidades) son en realidad sin naturaleza y están libres de puntos de referencia.

8) La definición del entrenamiento en la igualdad en términos del objeto: la realización de que el objeto de enfoque (el fruto que se debe alcanzar o adoptar) y la mente que se hace alcanzar o adoptar aquello en lo que se enfoca son en realidad igualdad en el sentido de que no están establecidos como ninguna naturaleza en absoluto.

c) El camino de la visión

9) La definición del camino de la visión del conocimiento de las entidades de los Bodisatvas: aquello que proporciona la oportunidad para la liberación a través de ver directamente y de manera nueva que todas las bases son sin naturaleza. Los caminos de la visión de los Śrāvakas y los Pratyekabudas deben entenderse implícitamente como lo opuesto a esto. {130}

Uno debe entender que tanto el sujeto que se entrena como el entrenamiento en igualdad en términos del objeto representan el entrenamiento en el conocimiento Mahāyāna de las entidades.

4. Los doce puntos del entrenamiento completo en todos los aspectos[571]

Estos pueden resumirse en dos: enseñar la progresión de la familiarización (a) en general y (b) en particular. El primero es cuádruple: (a) aspectos, (b) personas, (c) la naturaleza de las divisiones del entrenamiento y (d) Dharmas preliminares.

aa) 1) La definición de los aspectos (los objetos del entrenamiento): los aspectos de impermanencia, falta de identidad, etc. que existen en las cuatro realidades (las entidades).

ab) 2) La definición de las personas que se familiarizan: los afortunados que se dedican a actividades del Dharma con respecto a la madre prajñāpāramitā mediante el entrenamiento de sus flujos mentales en presencia de los Budas. Son los afortunados que, en virtud de haber reunido las acumulaciones en presencia de los Budas durante eones ilimitados, en la actualidad hacen de la madre prajñāpāramitā su experiencia viviente mediante el estudio, la reflexión y la meditación.

ac) 3) La definición de la naturaleza de la división del entrenamiento: {131} familiarizarse con la realización de que todas las bases carecen de naturaleza. Habiendo comprendido que todos los fenómenos del saṃsāra y el nirvāṇa incluidos en las cuatro realidades (las entidades) carecen de naturaleza y están libres de puntos de referencia, uno se familiariza con esto mediante el equilibrio meditativo. Durante el logro posterior, a través del conocimiento de que estos fenómenos aparecen pero no tienen naturaleza, tal como ilusiones, uno practica las pāramitās (como la generosidad) sin ningún apego.

ad) Los Dharmas preliminares son cuatro.

4) La definición de las cualidades: los frutos del cultivo real del entrenamiento que uno debe cultivar. Estas cualidades surgen del entrenamiento que es su causa y representan el logro de los tres frutos (o tres grandezas) en virtud de que los seguidores del Mahāyāna han practicado las seis pāramitās.

5) La definición de los defectos: cualquier fenómeno que funcione como obstáculo para involucrarse en el Dharma de la madre. Los māras malvados pueden aparecer mágicamente disfrazados de los padres, amigos, preceptores, maestros, etc., y acercarse a los Bodisatvas que estudian, reflexionan y meditan en la madre prajñāpāramitā. Les hacen abandonar el Dharma del Mahāyāna, diciendo: "¿Qué sentido tiene que escribas, leas, estudies, expliques y medites en la prajñāpāramitā? ¡Simplemente sufren por haber entregado cabezas, piernas, brazos, etc., sin límite, así que den origen a la actitud de los Śrāvakas!." A través de esto, los Bodisatvas pueden desviarse hacia caminos equivocados, como el Hīnayāna. Además, los māras pueden enseñarles Dharmas erróneos que son corrupciones del Mahāyāna y decir: "Practica estos Dharmas y alcanzarás la iluminación insuperable sin necesidad de grandes dificultades ni de mucho tiempo." {132}

6) La definición de las características definitorias: aquello que define los entrenamientos como causas y como algo distinguible. Los entrenamientos Mahāyāna (como el entrenamiento completo en todos los aspectos) son las causas poco comunes de la Budeidad y, por lo tanto, más distinguibles que los entrenamientos de los Śrāvakas.

7) La definición de los factores Mahāyāna que conducen a la liberación: los principiantes que practican la generosidad, y otros en la forma de medios y prajñā que se unifican. Esto significa que una persona Mahāyāna, después de haber dado lugar a la Bodichita, practica las pāramitās a través de la aceptación de la no referencialidad (es decir, sin apego) y posteriormente dedica dicha práctica como la causa de la iluminación perfecta por el bien de todos los seres sintientes.

b) La progresión de la familiarización en particular es triple: (a) las fases de familiarización (los factores que conducen a la penetración), (b) las personas, y (c) la progresión real de la familiarización.

ba) 8) La definición de los factores del Mahāyāna que conducen a la penetración: practicar mediante la actitud y la aplicación consumadas, centrándose en todos los seres sintientes, lo que se hace mediante el compromiso a través de la aspiración.

Desde la fase de calor menor en adelante, uno está motivado por la actitud consumada de practicar las seis pāramitās para el bienestar de todos los seres sintientes, y desde la fase del pico en adelante, uno se involucra en la aplicación consumada de la práctica real de estas pāramitās.

bb) 9) La definición de las personas que se familiarizan: Los Bodisatvas en el Mahāyāna que no retroceden al Hīnayāna, con un mínimo de cuatro de ellos

representando una Saṃgha Mahāyāna completa. De hecho, como no hay absolutamente ninguna manera de que estas personas Mahāyāna {133} vuelvan a caer en el Hīnayāna, cualquier número –incluso uno solo– de estos seguidores Mahāyāna que se dediquen a la familiarización es suficiente para representar la Saṃgha Mahāyāna.

bc) La progresión real de la familiarización es triple.

10) La definición del entrenamiento en la igualdad de la existencia y la paz: a través de la familiarización con la comprensión de que los fenómenos afligidos y los fenómenos purificados son tan inexistentes como los objetos de los sueños una vez que la conciencia que los percibió despierta, se abandonan las concepciones de aferrarse a estos dos como algo que debe rechazarse y adoptarse, respectivamente. A través del estudio, la reflexión y la meditación, uno comprende que todos los fenómenos del saṃsāra y el nirvāṇa carecen de naturaleza (vacuidad libre de puntos de referencia) y son como sueños, ilusiones y reflejos que aparecen en el nivel de lo aparente. A través de esto, uno renuncia a todo apego a la existencia real en términos de que el saṃsāra es real como algo que debe ser rechazado; el nirvāṇa, como algo que debe ser adoptado; y el camino, como algo en lo que debe confiarse en el flujo mental de uno. De esta manera, uno se familiariza con todos los fenómenos del saṃsāra y el nirvāṇa siendo iguales como (o dentro de) el Dharmadhātu.

11) La definición del entrenamiento en los reinos puros: al ver reinos impuros, dedicarse a la virtud y hacer plegarias de aspiración como remedio para estos reinos, creando así reinos puros. Al ver suelos con tierra alcalina, gargantas, espinas o suelos cubiertos de suciedad y seres sintientes con vidas cortas, muchas enfermedades, poco prajñā o sin aspiración por el Dharma, los Bodisatvas hacen vastas plegarias de aspiración, como: “Si me dedico a la virtud, que el reino en el que me convierta en un Buda completamente perfecto sea uno en el que el suelo sea de oro tachonado con muchos patrones de berilo azul, o de berilo azul tachonado con muchos patrones de oro, tan uniforme como la palma de una mano, tan suave como Kancalidi, y etc. {134} Que aquellos que sean guiados por mí (el Buda en este reino) sean dotados de vidas consumadas, formas físicas, prajñā y posesiones, y que solo aspiren y disfruten del Mahāyāna.”

12) La definición del entrenamiento en la habilidad en significa: la familiarización con las tres puertas a la liberación y demás que se distingue por el tema que consiste en prajñā y compasión. En cuanto a los fenómenos de saṃsāra y nirvāṇa que están incluidos en las cuatro realidades (las entidades), el hecho de que ellos mismos o sus causas específicas distintas no estén establecidos es la puerta a la liberación que es la vacuidad.[572] El hecho de que su naturaleza no esté establecida es la puerta a la liberación que es la ausencia de signos. El hecho de que los resultados no estén establecidos es la puerta a la liberación que es la ausencia de deseos. En realidad, todos estos fenómenos son vacuidad libre de

puntos de referencia, mientras que, desde la perspectiva de la apariencia sin examen ni análisis, estas diversas apariencias del saṃsāra y el nirvāṇa como si fueran diferentes, etc., son apariencias engañosas, tal como sueños e ilusiones. Por lo tanto, a través del prajñā de las personas que se familiarizan con estos fenómenos como si fueran ilusiones al comprender esto, ellas mismas no permanecen en el saṃsāra. Su habilidad en los medios para estar motivados por la gran compasión que abraza a todos los seres sintientes que no entienden esto es practicar las seis pāramitās para el bienestar de los demás sin ningún apego. Así pues, este entrenamiento aquí significa nunca estar sin este tipo de equilibrio meditativo y logro subsiguiente.

5. Los siete puntos del entrenamiento culminante[573]

{135} Estos pueden resumirse en tres: los entrenamientos culminantes de los caminos de (a) preparación, (b) visión y (c) familiarización. El primero es cuádruple.

a) 1) La definición de la culminación del calor, tal como se ilustra por sus signos: estar congruentemente asociada con el samādhi de haber alcanzado la clara iluminación del dominio sobre los tres conocimientos. Esto significa que, al haberse familiarizado de manera combinada con los tres conocimientos como si realmente estuvieran sin naturaleza y libres de puntos de referencia, uno alcanza primero la clara iluminación menor del samādhi en la que la sabiduría que surge de la familiarización con este samādhi realiza que los tres conocimientos están sin naturaleza.

2) La definición de la culminación del pico, tal como se ilustra por el aumento: estar congruentemente asociada con el samādhi en el que esta clara iluminación se expande. Esto significa que, al hacer esfuerzos para familiarizarse con el hecho de que esta iluminación clara en el samādhi anterior carece de naturaleza, durante el equilibrio meditativo, la iluminación clara del samādhi en el que se comprende que los tres conocimientos carecen de naturaleza se vuelve más fuerte que antes, y, durante el logro posterior, el apego a la existencia real se vuelve más débil.

3) La definición de la culminación de la disposición equilibrada como se ilustra por la estabilidad: estar congruentemente asociado con el samādhi de involucrarse en una parte de la vacuidad. A través del poder de haberse familiarizado con la iluminación clara en el samādhi anterior, su iluminación clara se vuelve aún más fuerte. Así, durante el equilibrio meditativo, {136} no surge el temor de que los tres conocimientos carezcan de naturaleza, y, durante el logro posterior, no surge el temor de que los tres conocimientos sean como una ilusión. Por lo tanto, este es el logro de la disposición equilibrada para la vacuidad, la naturaleza profunda de los fenómenos.

4) La definición de la culminación del Dharma Supremo, tal como se ilustra mediante la calma mental: estar asociado de manera congruente con el samādhi de

la inminencia del camino de la visión. A través del poder de haberse familiarizado con la iluminación clara en el samādhi anterior, en el que se comprende que los tres conocimientos carecen de naturaleza, su iluminación clara se vuelve aún más fuerte que eso. Así, el surgimiento del camino de la visión –que comprende directamente que todos los fenómenos del saṃsāra y el nirvāṇa incluidos en los tres tiempos y las cuatro realidades carecen de naturaleza (lo cual no se comprendía de esta manera antes)– no es interrumpido por ningún otro momento.

b) 5) La definición de la culminación del camino de la visión: aquello que constituye tanto el logro del dominio sobre las treinta y seis pāramitās, que son completamente puras de las tres esferas, como el remedio para las cuatro concepciones que son factores que deben abandonarse mediante la visión. Hasta el nivel del Dharma Supremo, las seis pāramitās se practicaban libres de apego de tal manera que todas son completas en cada una de ellas. En virtud de esto, uno sabe que todos los fenómenos carecen de naturaleza, y, mediante el poder de haberse familiarizado con el prajñā que comprende esto, esta comprensión se alcanza claramente. En ese punto, ya no hay ningún esfuerzo por practicar las seis pāramitās de tal manera que todas sean completas en cada una de ellas, sino que esto sucede espontáneamente. Además, este es el remedio para las cuatro concepciones de aferrarse a la existencia real de lo que aparece como diversas clases de aprehensor y aprehendido (tales como saṃsāra y nirvāṇa, o lo que debe ser adoptado y lo que debe ser rechazado); aferrarse a la existencia absolutamente real de la conciencia que se aferra al saṃsāra y al nirvāṇa como si fueran diferentes y aparecen como diversas clases de apariencias; aferrarse a la existencia absolutamente real de un yo personal como si fuera permanente, único, independiente, limpio, etc.; y {137} aferrarse a la existencia absolutamente real de las identidades fenoménicas –los meros individuos imputados que son impermanentes y demás.

c) 6) La definición de la culminación del camino de la familiarización: lo que constituye tanto el logro de la maestría sobre las absorciones meditativas como el remedio para las cuatro concepciones que son factores que deben abandonarse a través de la familiarización. Al haber cultivado cada vez más los samādhis de las nueve absorciones meditativas en el camino de la familiarización (como en el segundo bhūmi) anteriormente, uno se ha familiarizado en gran medida con la realización de que todos los fenómenos carecen de naturaleza, y, durante el logro posterior, uno se ha familiarizado con que todos los fenómenos son como una ilusión. A través del poder de nunca separarse de este tipo de equilibrio meditativo y el logro posterior, las concepciones que deben abandonarse en cada nivel del camino de la familiarización se vuelven cada vez más diluidas. Por lo tanto, durante el entrenamiento culminante del camino de la familiarización, uno se está liberando de estas concepciones que deben abandonarse y la sabiduría no conceptual se está desplegando cada vez más. A través de esto, en el punto de la culminación final de la familiarización, uno se libera de dichas concepciones que

deben abandonarse y se ha desplegado la sabiduría no conceptual. Así, al obtener el dominio sobre los samādhis de las nueve absorciones meditativas, estos ocurren sin ningún esfuerzo y espontáneamente.

7) La definición de la culminación ininterrumpida: el dominio sobre los tres conocimientos en los que la Budeidad es inminente. El poder de la realización de que los tres conocimientos son sin naturaleza se expande hasta el décimo bhūmi. A través de esto, al final del continuo de los diez bhūmis, la realización de que los tres conocimientos son sin naturaleza y libres de puntos de referencia se alcanza por primera vez de una manera que no se distingue entre el equilibrio meditativo y el logro posterior y ocurre espontáneamente. {138} Así, el logro de la Budeidad en el momento siguiente no se ve interrumpido por ningún otro momento.

6. El entrenamiento en serie

Estos pueden resumirse en dos: (a) la naturaleza del camino (la práctica de las seis pāramitās) y (b) la eliminación de obstáculos en el camino.

a) 1)-6) La definición del entrenamiento en serie en la práctica de las seis pāramitās: practicar la generosidad, mantener la ética, cultivar la paciencia, reunir vigor, practicar dhyāna y cultivar prajñā sin observar las tres esferas. Cuando se practican estas seis, como la generosidad, no hay nada que dar, ni receptores, {139} ni dador (como un ser o un yo). En resumen, cualquier entidad como alguien que practica las seis pāramitās (un ser o un yo); las seis pāramitās como lo que se debe practicar; los beneficios que se buscan a través de esta práctica; y sus objetos de enfoque no se establecen como ninguna naturaleza en absoluto y, por lo tanto, están libres de puntos de referencia. Sin embargo, desde la perspectiva de lo aparente sin examen ni análisis, existen de una manera ilusoria, apareciendo pero sin naturaleza. Por lo tanto, este entrenamiento significa practicar las pāramitās de una manera libre de apego para el bien de uno mismo y de los demás, alcanzando la Budeidad para el bienestar de aquellos seres sintientes que no comprenden esto.

b) La eliminación de los obstáculos del camino es cuádruple, siendo la primera (a) la triple renuncia al apego a los soportes del camino, abandonando el apego a la existencia real de las Tres Joyas.

ba) 7)-9) La definición del recuerdo de las Tres Joyas como objetos de refugio: en la manera en que no hay recuerdo en última instancia, familiarizándose con el recuerdo de la Joya del Buda; los Dharmas que se explican como virtuosos, no virtuosos y neutrales; y la Joya de la Saṃgha de los nobles Bodisatvas irreversibles. En realidad, las Tres Joyas como objetos de refugio no están establecidas como de ninguna naturaleza. A través de la comprensión de esto, en el nivel de lo aparente y de una manera libre de apego uno recuerda al Buda como el maestro, el Dharma como el camino y la Saṃgha irreversible como las ayudas para progresar en el camino.

En cuanto a la comprensión del Buda causal como el maestro, uno toma al Buda anterior Śākayamuni como el objeto de su confianza, pensando que es imposible para él engañar a alguien, que nunca hace nada falso, y que por lo tanto uno debe practicar de acuerdo con sus palabras. En cuanto a la comprensión del Buda fructífero como el maestro que es un objeto de refugio, {140} uno piensa que, al haber alcanzado el Budakāya con su actividad iluminada consumada, promoverá el bienestar de todos los seres sintientes.

En cuanto a la comprensión del Dharma como el camino, en términos del Dharma causal uno piensa que uno debe estudiar y explicar todos los Dharmas de los piṭakas enseñados por el Buda Śākayamuni anteriormente; practicar todas las virtudes que se deben practicar que se explican en ellos; renunciar a todas las no virtudes que se deben renunciar; y descansar en ecuanimidad con respecto a lo que es neutral, o lo transforma en virtud. Luego, uno actúa en consecuencia. En cuanto a la adopción del Dharma del fruto como camino, basándose en lo anterior, uno renuncia a todas sus no virtudes y males; practica todas las virtudes que deben practicarse; y descansa en la ecuanimidad con respecto a lo que es neutral, o lo convierte en virtud. En resumen, esto significa nunca estar sin la práctica de las seis pāramitās o los tres entrenamientos.

En cuanto a la Joya de la Saṃgha, en términos de la Saṃgha causal uno piensa que practicará el camino tal como lo han practicado los Bodisatvas anteriores (como Mañjuśrī), tomándolos así como objetos de su confianza. En términos de la Saṃgha del fruto, al estar uno dotado de los tres entrenamientos Mahāyāna o los dos conjuntos de cualidades en términos de conciencia y liberación, uno nunca cae de nuevo en el Hīnayāna.

bb) La renuncia al apego a las bases del camino es doble.

10) La definición del recuerdo de la ética: mantener la ética de la manera en que no haya recuerdo en última instancia.

11) La definición del recuerdo de dar: practicar la generosidad de la manera en que no haya recuerdo en última instancia. En realidad, cualquier entidad como alguien que mantiene la ética (un yo o mio); la ética que debe mantenerse; {141} mantenerla; los seres sintientes a quienes se dirige el mantenimiento de esta ética; y sus objetos de enfoque (como los Budas) no tienen naturaleza. Lo mismo ocurre con la generosidad: todas las entidades como alguien que da (un yo o mio), algo que debe darse y un receptor no tienen naturaleza. Al ser abrazados por el prajñā de saber esto, en el nivel de la ética y generosidad aparente se practican de una manera libre de apego.

bc) La renuncia al apego al testigo del camino se refiere al recuerdo de la deidad.

12) Su definición: en la manera de no haber recuerdo en última instancia, familiarizarse con el recuerdo de las deidades y Bodisatvas en los reinos del deseo y la forma. Esto se refiere a familiarizarse con el recuerdo al pensar: “En última

instancia, cualquier entidad como alguien por quien preocuparse (un yo o mio), alguien que se preocupa (los Bodisatvas), y su preocupación no se establecen como ninguna naturaleza en absoluto. A través del conocimiento de que, en el nivel de lo aparente, si no practico de una manera libre de apego la renuncia a todas las no virtudes que deben ser renunciadas por los Bodisatvas, las deidades y Bodisatvas en los reinos del deseo y la forma (como los Budas allí) se preocuparán y yo estaré avergonzado. Dado que me ven directamente y están presentes como testigos en todo momento, absolutamente no cometeré ninguna no virtud."

bd) La causa de la pureza del camino es el entrenamiento en serie para familiarizarse con la naturaleza de la falta de entidad.

13) Su definición: la familiarización secuencial con la comprensión de que todos los fenómenos (como la forma) tienen la naturaleza de la falta de entidad. A través del estudio, la reflexión, etc., uno se da cuenta de que todos los fenómenos del saṃsāra y el nirvāṇa no están establecidos en última instancia como la naturaleza de ninguna entidad, como el saṃsāra y el nirvāṇa, algo que se debe adoptar y rechazar, u objetos agradables y desagradables. {142} De esta manera, a través del conocimiento de las entidades, uno se familiariza con los objetos externos que carecen de naturaleza; a través del conocimiento del camino, uno se familiariza con los sujetos internos que carecen de naturaleza; a través del conocimiento de todos los aspectos, uno se familiariza con sus aspectos que también carecen de naturaleza; y a través de los entrenamientos (como el entrenamiento completo en todos los aspectos), uno se familiariza con la comprensión de que también los tres conocimientos mismos carecen de naturaleza.

7. Los cuatro puntos del entrenamiento instantáneo

Estos pueden resumirse en dos: (a) los dos instantes de manifestación de las cualidades y (b) los dos instantes de realización de lo que se debe conocer.

a) 1) La definición del entrenamiento instantáneo en términos de no maduración: a través del único momento de sabiduría al final del continuo, manifestar todos los Dharmas no maduros y no contaminados de manera combinada en un solo instante. La manifestación de todos los Dharmas no contaminados de renuncia y realización aún no completamente puros de manera combinada significa que todos estos Dharmas de renuncia y realización aún no completamente puros se convierten en renuncia y realización puras a través de la sabiduría instantánea al final del continuo. {143}

2) La definición del entrenamiento instantáneo en términos de maduración: mediante el único momento de sabiduría al final del continuum, manifestar todos los Dharmas no contaminados de la fase de maduración en un solo instante. Esto significa que la sabiduría única al final del continuum se da cuenta en un solo

instante de que la sabiduría no contaminada –tanto en términos de sujeto como de objeto– es pura como el Dharmadhātu.

b) 3) La definición del entrenamiento instantáneo en términos de la falta de características: en un solo instante y mediante el único momento de sabiduría al final del continuum, darse cuenta de que todos los fenómenos afligidos y purificados carecen de cualquier característica de aspectos. Esto significa que el único instante de sabiduría al final del continuo comprende en un solo instante que los fenómenos afligidos no están establecidos como las características del saṃsāra y lo que debe rechazarse, y que los fenómenos purificados no están establecidos como las características del nirvāṇa y lo que debe adoptarse, sino que son vacuidad libre de puntos de referencia.

4) La definición del entrenamiento instantáneo en términos de no dualidad: los Bodisatvas al final del continuo comprenden en un instante la verdadera naturaleza de la no dualidad como el dhātu de todos los fenómenos. En el instante único de la sabiduría de los Bodisatvas al final del continuum, todas las concepciones de apego a la dualidad (tales como las apariencias dualistas del saṃsāra y el nirvāṇa, las apariencias dualistas del yo y los demás, y las apariencias dualistas del aprehensor y lo aprehendido), incluidas sus tendencias latentes, son abandonadas. De este modo, todos los fenómenos son comprendidos como iguales en cuanto que son el Dharmadhātu. En el flujo mental de un Bodisatva al final del continuum, estos instantes de sabiduría son de una naturaleza inseparable en términos de su sustancia. {144} Son cuatro en virtud de estar divididos a través de elementos aislados en términos de sus maneras de realización, pero no son cuatro entidades sustanciales diferentes.

8. El Dharmakāya

Los cuatro puntos del Dharmakāya son el svābhāvikakāya, el sāmbhogikakāya, el nairmāṇikakāya y la actividad iluminada. Estos pueden resumirse en dos: (a) el kāya último y (b) los kāyas aparentes.

a) 1) La definición del svābhāvikakāya: la naturaleza de los fenómenos (que no surgen) que tiene la naturaleza de la sabiduría y la renuncia de un Buda. Esto se refiere a la sabiduría de Buda que conoce la talidad y la variedad, que en realidad no tiene naturaleza y está libre de puntos de referencia. Esto es lo que los *Prāsaṅgika Mādhyamikas llaman “Dharmakāya.”

b) Los kāyas aparentes se analizan en tres partes: (a) los rūpakāyas (lo sostenido), (b) el Dharmakāya (el soporte)[574] y (c) la actividad iluminada.

ba) Los rūpakāyas son dobles.

2) La definición del sāmbhogikakāya: el kāya que tiene la naturaleza de las marcas mayores y menores resplandecientes, aparece a los Bodisatvas que moran en los bhūmis como su objeto, y enseña únicamente el Dharma Mahāyāna. Está

dotado de las cinco certezas de estar embellecido por las treinta y dos marcas mayores y las ochenta marcas menores; estar rodeado únicamente por séquitos de Bodisatvas que moran en los bhūmis; morar en el lugar que es el reino puro de Akaniṣṭha Ricamente Adornado; girar únicamente la rueda del Dharma del Mahāyāna; y permanecer mientras el saṃsāra no se vacíe. {145}

3) La definición del nairmāṇikakāya: el Budakāya que logra reinos superiores y excelencia definida para los seres ordinarios y los nobles en reinos puros e impuros. Promueve el bienestar de los seres sintientes a través de diversas emanaciones: emanaciones supremas (como el rey de los Sākyas); emanaciones artísticas (como Viśvakarma);[575] y emanaciones encarnadas (como el ciervo). Como dice el *Mahāyānasūtrālaṃkāra*:

> A través del arte, la encarnación, la gran iluminación,
> y siempre demostrando el nirvāṇa,
> el Nirmāṇakāya del Buda
> es el gran medio para la liberación.[576]

bb) La definición del Dharmakāya se explicó anteriormente. Su función es servir como condición dominante de los rūpakāyas y así promover el bienestar de los seres sintientes hasta que el saṃsāra se vacíe.

bc) 4) La definición de la actividad iluminada: basada en el Dharmakāya, establecer a aquellos que serán guiados en el soporte del camino, el camino y el fruto del camino. Esto significa madurar a aquellos que serán guiados que aún no han madurado, liberar a aquellos que han madurado y hacer que aquellos que están liberados alcancen el punto final de la Budeidad.

> A través de haber compuesto un resumen
> de las explicaciones detalladas que enseña la madre de los
> victoriosos– {146}
> esta breve sinopsis esclarecedora–
> que se logre el bienestar de los seres.

Esto fue compuesto por el señor del Dharma y gran paṇḍita Rangjung Dorje.
Maṅgalaṃ bhavantu.

Apéndice IV: Las Estrofas que Expresan la Realización del Tercer Karmapa[577]

Rindo homenaje al noble Mañjuśrī Kumārabhūta.

Rindo homenaje al Tathāgata
que enseñó la originación dependiente
para liberarse de los extremos
de existencia, no existencia y tanto de existencia como no existencia.[578]

Una vez que el surgimiento vívido
de todos los fenómenos es completamente puro,
la cesación no es observable,
tal como en una entidad que nunca surgió.

Una vez que la mente y los factores mentales
se han vuelto inobservables,
¿cómo podría ser sostenible que aparezcan las
naturalezas de la forma y demás?

No aparecen y son invisibles,
¿dónde surgen los fenómenos?
Si la naturaleza primordialmente pura de los fenómenos
se concibe como surgimiento y cesación,
es como atar un nudo en el espacio.

Los seres infantiles se equivocan
acerca de la realidad que es así,
tal como ser feliz y sufrir mientras se sueña,
“Así aferrándose al yo y a lo mío.”

El mundo es imaginado por tu propia imaginación.
La imaginación no es real como imaginación.
La imaginación no es lo que es pasado, ni es lo que está en el futuro,
¿Y en qué medio podría haber imaginación?

¿Cuál podría ser el lugar de una imaginación
que surge fuera de los tres tiempos?
El Buda victorioso dijo:
"Temporalmente, del nombre y la forma,[579]
surgen los āyatanas, y de estos, el contacto,
el anhelo, el aferramiento y el devenir."

En última instancia, son puros.[580]
Si te preguntas por qué, esto se debe a que
el Omnisciente no vio el surgimiento y el cese.
Una vez que no hay agitación
de las formaciones de la falsa imaginación,
¿Qué pasa con la conciencia?

Esta formación omnipresente,
¿De dónde surge?
¿Quién es su creador?
Esto es muy profundo en verdad.

Esta conciencia ālaya,
incluyendo su parte apropiada,
al igual que el agua, el oro y el espacio,
es primordialmente pura y luminosa.[581]

Puesto que no viene [ni se va],[582] siendo diferente, o una,
es la realidad de la originación dependiente.
Al no realizar precisamente esto,
se producen el sufrimiento y su origen.

Para realizar la cesación y el camino,
confía correctamente en las dos realidades.
Empezando con la aplicación de la atención plena
hasta la Budeidad,
esto es muy profundo en verdad.

Puesto que los seres sintientes son inobservables,
¿Cómo podría la compasión observarlos?
Por lo tanto, puesto que esta [compasión] es ilimitada,
los hijos de los victoriosos dan lugar a la Bodichita.

Puesto que el cuerpo está desprovisto de cuerpo,
la forma es como espuma que se eleva.

Puesto que los sentimientos son vacíos,
entiéndelos como burbujas.

Puesto que son como un espejismo, un árbol de plátano y una ilusión,
el discernimiento, la formación y la conciencia
son primordialmente puros.[583]
Por lo tanto, la mente y los fenómenos se realizarán.[584]

En virtud de esto, los Dharmas de los [cuatro]
esfuerzos correctos se manifiestan.
Con base en ellos, se alcanzan los [cuatro]muy profundos
miembros de los poderes milagrosos.[585]

La confianza, la atención plena, el vigor,
el samādhi y el prajñā son las cinco facultades,
que son el soporte para convertirse en los cinco poderes.
Al comprender que lo aprehendido es vacío,

¿Dónde podría morar lo aprehendido?[586]
Esto es como ver los cuernos de un conejo.
Sin embargo, de manera ilusoria,
ellos deben morar en los seres sintientes.

A través de las siete ramas de la iluminación,
y todos los fenómenos que deben abandonarse a través de la visión
al ser vistos como completamente vacíos, uno se libera.
Por lo tanto, uno debe entrenarse en esto a través de la visión correcta.

Al comprender esta visión de la libertad de los extremos,
[se producen] excelentes pensamientos correctos,
palabras, medios de vida, objetivos de las acciones,
esfuerzo, atención plena y samādhi.

Lo que te hace alcanzar estos [aspectos] supremos del camino de los nobles
son la vacuidad, la ausencia de signos y la ausencia de deseos,
que son las puertas al samādhi.

La generosidad, la ética, la paciencia,
el vigor y el dhyāna, estos cinco,
mediante la práctica permaneciendo en esta realidad,
recibirán el nombre de pāramitā.

Esto es la prajñāpāramitā–
ser no referencial y hábil en los medios.
Ser infinito, tal como el espacio,
esta es la armadura suprema y poderosa.

Tal como el cielo, las plegarias de aspiración se vuelven ilimitadas.
Basándose en eso, [también] la sabiduría es ilimitada,
y de esto surgen todos los Budadharmas,
tales como samādhis, dhāraṇīs, intrepidez,
conciencias que discriminan perfectamente,
y las dieciocho [cualidades] únicas.

Éste es el Mahāyāna:
El abandono de la existencia [saṃsārica] y la paz.
No se enseña para tenerle miedo.
Quien no se dedique a ello,
¿A través de qué [su práctica] se convertirá en pāramitā?

Estas palabras que se manifestaron a través de la confianza
en los hijos de los victoriosos,
Mañjughoṣa, Avalokita y Ajita,
fueron escritas por aquel llamado “Rangjung Dorje"
en el lugar [llamado] Lhadeng.[587]

Bien puede ser que esto contenga errores–
que no se conviertan en defectos que obscurecen.
[Pero] si hay un poco de virtud en ello,
que se convierta en la base para la liberación de todos los seres.

Apéndice V: Las Definiciones de los Ocho Tópicos y los Setenta Puntos del AA según JG, JNS, CE, STT, SLG/PK y LSSP/PSD

JG[588]

La definición del conocimiento de todos los aspectos: la sabiduría que carece de las manchas de todos los oscurecimientos y realiza directamente todos los aspectos de la talidad y la variedad de manera momentánea.

Se clasifica como:

(1) El conocimiento de todos los aspectos de la talidad: la sabiduría de comprender directamente la naturaleza de los fenómenos, es decir, todas las manchas que están en paz.

(2) El conocimiento de todos los aspectos de la variedad consiste en:

(a) la sabiduría de comprender directamente todos los aspectos de los objetos cognoscibles (todas las naturalezas, causas y resultados de los fenómenos sin excepción)

(b) la sabiduría final de comprender directamente los diez puntos del conocimiento de todos los aspectos en términos de sus causas y resultados primarios.

Líneas limítrofes: en su forma real, solo en el Budabhūmi; en sus formas aproximadamente concordantes, en los cuatro últimos caminos de los Bodisatvas y también en los Śrāvakas y Pratyekabudas.

Definición del conocimiento del camino: principalmente la realización clara de los nobles Bodisatvas de que los tres caminos carecen de naturaleza en última instancia y, al ser abrazados por esta realización, realizan directamente dichos caminos y promueven el bienestar de los demás en el nivel de lo aparente sin manifestar el verdadero fin al no completar la tríada de completación, maduración y purificación.

Se clasifica como:

(1) El conocimiento del camino de la liberación final de los tres yānas: por medio de no observar los tres caminos en última instancia, conocerlos y realizarlos directamente en el nivel de lo aparente, promoviendo así el bienestar de aquellos

con las tres disposiciones de Śrāvakas, Pratyekabudas y Bodisatvas y no manifestando el verdadero fin como se mencionó anteriormente.

(2) El conocimiento del camino de realizar los tres caminos como no surgidos tiene el carácter de ser inseparable de la sabiduría del conocimiento de todos los aspectos que existe en los flujos mentales de los Budas.

Líneas limítrofes: desde el camino Mahāyāna de la visión hasta el final del continuo.

La definición del conocimiento de las entidades: el conocimiento que realiza directamente que todas las bases están principalmente vacías de una identidad de la persona y que está abrazado por esta realización.
Se clasifica como:

(1) Los conocimientos de las entidades que son factores antagónicos: las realizaciones directas de que todas las entidades están principalmente vacías de una identidad de la persona o del aspecto aprehendido de la identidad de los fenómenos y que están abrazadas por estas respectivas realizaciones.

(2) El conocimiento de las entidades que es el remedio del primero: la realización directa de la falta de identidad de los fenómenos de una manera totalmente completa.

Líneas limítrofes: en su forma plenamente cualificada (1), desde los caminos de la visión de los Śrāvakas y los Pratyekabudas en adelante; en su forma plenamente cualificada (2), desde el camino Mahāyāna de la visión en adelante; en sus formas aproximadamente concordantes (1) y (2), en los caminos de la acumulación y la preparación de los Śrāvakas, los Pratyekabudas y los Bodisatvas, respectivamente.

La definición del entrenamiento completo en todos los aspectos: el yoga de los Bodisatvas que se familiarizan con los aspectos de los tres conocimientos de manera combinada para obtener maestría sobre estos aspectos después de haberlos comprendido a través del estudio y la reflexión.
Se clasifica como:

(1) 173 de acuerdo con el número de todos los aspectos de los tres conocimientos

(2) Los cinco entrenamientos naturales y los quince situacionales.

Líneas limítrofes: desde el camino menor de la acumulación hasta el final del continuo.

Definición del entrenamiento culminante: el yoga de los Bodisatvas que es la familiarización consumada con los tres conocimientos de manera combinada, que se basa en el entrenamiento completo anterior en todos los aspectos del gran camino de la acumulación.

Se clasifica en siete partes: los entrenamientos culminantes en:
(1)-(4) los cuatro niveles del camino de la preparación
(5) el camino de la visión
(6) el camino de la familiarización
(7) el camino ininterrumpido.

Líneas limítrofes: desde el nivel de calor del camino de la preparación hasta el final del continuo.

La definición del entrenamiento en serie

Según Āryavimuktisena: el yoga del entrenamiento secuencial en los trece Dharmas como objeto del entrenamiento. *Líneas limítrofes*: desde el camino de la acumulación hasta el final del continuo.

Según Haribhadra: el yoga de los Bodisatvas que se basa en la realización clara culminante y consiste en familiarizarse con los aspectos de los tres conocimientos mediante su recorrido en el orden debido a medida que se realizan individualmente y en combinación para ganar estabilidad en ellos.

Líneas limítrofes: desde justo después del entrenamiento culminante (en el camino de la preparación) hasta el momento anterior al final del continuo.

Se clasifica como decimotercero.

La definición del entrenamiento instantáneo

Según Āryavimuktisena: el yoga final de la realización en la forma de realizar los dos Dharmas no contaminados. Según Haribhadra: el yoga final de los Bodisatvas que surge en virtud del poder del entrenamiento en serie.

Se clasifica como cuádruple por los aislamientos de sus cuatro características distintas, aunque es de una sola naturaleza.

Líneas limítrofes: únicamente al final del continuo.

Definición del Dharmakāya: el fruto o maduración final de los cuatro entrenamientos –el kāya que está dotado de muchas ramas de Dharmas no contaminados.

Se clasifica como los tres o cuatro kāyas más su actividad iluminada.

Línea de limítrofes: únicamente en el Budabhūmi.

JNS[589]

Las definiciones de los ocho tópicos

La definición del conocimiento de todos los aspectos: la realización directa de que todos los aspectos son paz primordial.

La definición del conocimiento del camino: la realización directa de los Bodisatvas, que han entrado en lo que es perfecto, de que los tres caminos que generaron en sus flujos mentales son paz primordial.

La definición del conocimiento de las entidades: la realización directa de que todas las bases son paz primordial sin morar en la existencia o la paz, que al mismo tiempo es el remedio para aprehender las características con respecto a la tríada de objetos cognoscibles, el camino y el fruto.

La definición del entrenamiento completo en todos los aspectos: familiarizarse con la tríada de entidades, el camino y los aspectos que son sin naturaleza para obtener el dominio sobre los tres conocimientos para el bienestar de los demás.

La definición del entrenamiento culminante: familiarizarse con la tríada de entidades, el camino y los aspectos que son sin naturaleza para alcanzar el Dharmakāya para el bienestar de los demás, que es la familiaridad más consumada [resultante] del poder de haber cultivado el entrenamiento completo en todos los aspectos.

La definición del entrenamiento en serie: familiarizarse con la tríada de entidades, el camino y los aspectos que carecen de naturaleza para alcanzar finalmente el Dharmakāya por el bienestar de los demás y alcanzar temporalmente el [entrenamiento] instantáneo.

La definición del entrenamiento instantáneo: familiarizarse con la tríada de entidades, el camino y los aspectos que carecen de naturaleza para alcanzar la consumación [resultante] del poder de haber cultivado el [entrenamiento] en serie y alcanzar el Dharmakāya por el bienestar de los demás.

La definición del Dharmakāya: el logro del fruto perfecto en virtud de haber cultivado los cuatro entrenamientos que toman los tres conocimientos como sus objetos.[590]

CE[591]

Las definiciones de los ocho tópicos

La definición del conocimiento de todos los aspectos: la sabiduría que realiza directamente que todos los fenómenos no tienen surgimiento y representa los dos bienestares finales. *Líneas limítrofes*: en su forma plenamente cualificada, únicamente en el Budabhūmi; en sus formas aproximadamente concordantes, en los caminos de los nobles por debajo del Budabhūmi (con las sabidurías de la talidad y la variedad, respectivamente, existentes desde el primer y octavo bhūmi en adelante).

La definición del conocimiento del camino: aquello que realiza que los tres caminos son primordialmente sin surgimiento y sirve como remedio para los oscurecimientos cognitivos. *Líneas limítrofes*: desde el primer bhūmi en adelante.

La definición del conocimiento de las entidades: aquello que sirve como remedio para los oscurecimientos aflictivos a través de la realización de la falta de identidad de la persona. *Líneas limítrofes*: el conocimiento de las entidades que representa factores a los que se debe renunciar, desde los caminos de la visión de los Śrāvakas y Pratyekabudas en adelante; el que es su remedio, desde el primer Bodisatvabhūmi en adelante.

La definición del entrenamiento completo en todos los aspectos: la familiarización con la tríada de entidades, el camino y los aspectos que son sin naturaleza para realizar los tres conocimientos. *Líneas limítrofes*: desde el camino de la acumulación hasta el final del continuo.

La definición del entrenamiento culminante: la forma más elevada de familiarización con la tríada de entidades, el camino y los aspectos que son sin naturaleza. *Líneas limítrofes*: desde el nivel de calor del camino de la preparación hasta el final del continuo.

La definición del entrenamiento en serie: la familiarización secuencial para ganar estabilidad en el entrenamiento culminante. *Líneas limítrofes*: desde el nivel de calor hasta el momento justo antes del final del continuo.

La definición del entrenamiento instantáneo: la familiarización simultánea en virtud de haber ganado estabilidad al familiarizarse con los tres conocimientos de manera combinada. *Líneas limítrofes*: solo al final del continuo.

La definición del Dharmakāya: el fruto final de los cuatro entrenamientos. *Líneas limítrofes*: únicamente en el Budabhūmi.

STT[592]

Las definiciones de los ocho tópicos

La definición del conocimiento de todos los aspectos: el yoga especial de comprender que todos los aspectos son sin surgimiento. *Líneas limítrofes*: solo en el Budabhūmi.

La definición del conocimiento del camino: la comprensión especial de que los tres caminos son inobservables. *Líneas limítrofes*: en los caminos de la visión y la familiarización de los Bodisatvas.

La definición del conocimiento de las entidades: la comprensión especial de que todas las bases son sin surgimiento. *Líneas limítrofes*: en los tres caminos de la visión, la familiarización y el no aprendizaje de los Śrāvakas y los Pratyekabudas, así como en los caminos de la visión y la familiarización de los Bodisatvas.

La definición del entrenamiento completo en todos los aspectos: familiarizarse con los tres conocimientos de manera combinada. *Líneas limítrofes*: desde el camino de la acumulación hasta el final del continuo.

La definición del entrenamiento culminante: familiarizarse con los tres conocimientos de manera que se obtenga maestría sobre ellos. *Líneas limítrofes*: desde el nivel de calor del camino de la preparación hasta el final del continuo.

La definición del entrenamiento en serie: familiarizarse con los tres conocimientos de manera secuencial. *Líneas limítrofes*: Āryavimuktisena –desde el camino de la acumulación hasta el final del continuo; Haribhadra –en los tres caminos de preparación, visión y familiarización.

La definición del entrenamiento instantáneo: familiarizarse con los tres conocimientos en un instante en la fase final del camino. *Líneas limítrofes*: solo al final del continuo.

La definición del Dharmakāya: la maduración final de los tres conocimientos. *Líneas limítrofes*: solo en el Budabhūmi.

Las definiciones de los setenta puntos

1. Los diez puntos del conocimiento de todos los aspectos

1) La definición de la generación de la Bodichita: estar enfocado en el bienestar de los demás y en la iluminación, que está asociada de manera congruente con el esfuerzo ilusorio por estos dos.

2) La definición de las instrucciones: aquello que enseña a los Bodisatvas a centrarse en todos los fenómenos a través de su dotación de medios.

3) La definición de las ramas que conducen a la penetración: la sabiduría mundana especial.

4) La definición del fundamento de la práctica: el Dharmadhātu que sirve como base para la práctica.

5) La definición de los objetos de enfoque: cualquier fenómeno que se ha de realizar como ciertos aspectos a través del prajñā de la práctica.

6) La definición del objetivo: el objetivo final por el que se debe luchar a través de la práctica.

7) La definición de la práctica de la armadura: reunir el vigor de la armadura para las seis pāramitās.

8) La definición de la práctica de la dedicación: reunir el vigor de la aplicación para la gran iluminación.

9) La definición de la práctica de los equipamientos: reunir el vigor para dar lugar directamente a la gran iluminación temporal.

10) La definición de la práctica de la liberación final: reunir el vigor para dar lugar directamente a la gran iluminación final.

2. Los once puntos del conocimiento del camino

1) La definición de las ramas del conocimiento del camino: la ausencia de obstáculos y la plenitud de las condiciones favorables, que hacen que sea adecuado para que el resultado –el conocimiento del camino– surja en el flujo mental.

2) La definición del conocimiento del camino de los Śrāvakas: el conocimiento directo de las cuatro realidades junto con sus dieciséis aspectos (las entidades), como la impermanencia, a través del principio de la falta de identidad de la persona.

3) La definición del conocimiento del camino de los Pratyekabudas: el conocimiento directo de los objetos de enfoque anteriores en la forma de no observar lo aprehendido en virtud de que este último se distingue por carecer de naturaleza.

4) La definición del camino de la visión de los Bodisatvas: ver directamente y de manera nueva que los aspectos (como la impermanencia) que existen en las cuatro realidades no tienen naturaleza, lo que funciona como el soporte para progresar hacia la liberación.

5) La definición de la función del camino de la familiarización: el rasgo distintivo de las cualidades que surgen de la familiarización.

6) La definición del camino de la familiarización como aspiración: la certeza de que la madre está dotada de cualidades.

7) La definición del beneficio de la aspiración (alabanza, elogio y loa): la proclamación del mérito de la aspiración por parte de seres genuinos con el fin de crear entusiasmo en aquellos que se familiarizan [con dicha aspiración].

8) La definición del camino de familiarización como dedicación: de una manera no referencial, convertir todas las raíces de la virtud en la gran iluminación para el bienestar de todos los seres sintientes.

9) La definición del camino de familiarización como regocijo: familiarizarse con la mente especial de deleitarse en todas las raíces de la virtud de una manera no referencial.

10) La definición del camino de familiarización como logro: familiarizarse con ver directamente todos los fenómenos como el Dharmadhātu.

11) La definición del camino puro de familiarización: los medios correctivos para purificar los oscurecimientos.

3. Los nueve puntos del conocimiento de las entidades

1) La definición del conocimiento Mahāyāna de las entidades: en virtud del prajñā y compasión, no permanecer en los extremos ni del saṃsāra ni del nirvāṇa.

2) La definición del conocimiento Hīnayāna de las entidades: al estar dotado con el prajñā de saber que todos los fenómenos de saṃsāra y nirvāṇa incluidos en las cuatro realidades carecen de un yo personal permanente, único e independiente y de una identidad de los fenómenos en el sentido de que los objetos aprehendidos (partículas diminutas) carecen de naturaleza, uno alcanza el nirvāṇa y, por lo tanto, no permanece en el saṃsāra, pero al carecer de la gran compasión que abraza a todos los seres sintientes y el prajñā de realizar la igualdad del saṃsāra y el nirvāṇa, uno se aferra al saṃsāra como si fuera real como el extremo que debe ser rechazado absolutamente y, por lo tanto, cae en el nirvāṇa como el extremo de la extinción.

3) La definición de la capacidad del conocimiento Hīnayāna de las entidades: no alcanzar la madre prajñāpāramitā no dual fructífera en virtud de estar distante de ella.

4) La definición de la capacidad del conocimiento Mahāyāna de las entidades: alcanzar rápidamente la madre prajñāpāramitā no dual fructífera en virtud de estar cerca de ella.

5) La definición de la función del conocimiento Hīnayāna de las entidades: un factor antagónico o un factor al que se debe renunciar mediante el conocimiento Mahāyāna de las entidades.

6) La definición de la función del conocimiento Mahāyāna de las entidades: el remedio para esto.

7) La definición del entrenamiento en igualdad en términos del tema: familiarizarse con la comprensión de que todos los fenómenos del saṃsāra y el nirvāṇa incluidos en las cuatro realidades (las entidades) son en realidad sin naturaleza y libres de puntos de referencia.

8) La definición del entrenamiento en igualdad en términos del objeto: la comprensión de que el objeto de enfoque (el fruto que se debe alcanzar o adoptar) y la mente que se obliga a sí misma a alcanzar o adoptar aquello en lo que se enfoca son en realidad igualdad en el sentido de que no están establecidos como naturaleza alguna.[593]

9) La definición del camino de la visión del conocimiento de las entidades de los Bodisatvas: aquello que proporciona la oportunidad de liberación a través de la visión directa y nueva de que todas las bases son sin naturaleza.

4. Los doce puntos del entrenamiento completo en todos los aspectos[594]

1) La definición de los aspectos (los objetos del entrenamiento): los aspectos de impermanencia, falta de identidad, etc. que existen en las cuatro realidades (las entidades).

2) La definición de las personas que se familiarizan: los afortunados que se involucran en actividades del Dharma con respecto a la madre prajñāpāramitā mediante el entrenamiento de sus flujos mentales en presencia de los Budas.

3) La definición de la naturaleza de la división del entrenamiento: familiarizarse con la realización de que todas las bases carecen de naturaleza.

4) La definición de las cualidades: los frutos del cultivo real de los entrenamientos que uno debe cultivar.

5) La definición de los defectos: cualquier fenómeno que funcione como obstáculo para involucrarse en el Dharma de la madre.

6) La definición de las características definitorias: aquello que define los entrenamientos como causas y como algo que se distingue.

7) La definición de los factores Mahāyāna que conducen a la liberación: principiantes que practican la generosidad y demás en la forma de medios y prajñā siendo unificados.

8) La definición de los factores Mahāyāna que conducen a la penetración: practicar a través de la actitud y aplicación consumadas centrándose en todos los seres sintientes, lo cual se hace mediante el compromiso a través de la aspiración.

9) La definición de las personas que se familiarizan: Bodisatvas en el Mahāyāna que no vuelven a caer en el Hīnayāna, con un mínimo de cuatro de ellos representando una Saṃgha Mahāyāna completa.

10) La definición del entrenamiento en la igualdad de la existencia y la paz: a través de la familiarización con la realización de que los fenómenos afligidos y purificados son tan inexistentes como los objetos de los sueños una vez que la conciencia que los percibió despierta, las concepciones de aferrarse a estos dos como algo que debe ser rechazado y adoptado, respectivamente, se abandonan.

11) La definición del entrenamiento en los reinos puros: al ver los reinos impuros, dedicarse a la virtud y hacer plegarias de aspiración como remedios para estos reinos, creando así reinos puros.

12) La definición del entrenamiento en la habilidad en los medios: la familiarización con las tres puertas a la liberación y demás, que se distingue por el tema que consiste en prajñā y compasión.

5. Los siete puntos del entrenamiento culminante[595]

1) La definición de la culminación del calor como se ilustra por sus signos: estar congruentemente asociado con el samādhi de haber alcanzado la clara iluminación de la maestría sobre los tres conocimientos.

2) La definición de la culminación del pico como se ilustra por el aumento: estar congruentemente asociado con el samādhi en el que se expande esta clara iluminación.

3) La definición de la culminación de la disposición equilibrada como se ilustra por la estabilidad: estar congruentemente asociado con el samādhi de involucrarse en una parte (de la vacuidad].

4) La definición de la culminación del Dharma Supremo como se ilustra por el aquietamiento de la mente: estar congruentemente asociado con el samādhi de la inminencia [del camino de la visión].

5) La definición de la culminación del camino de la visión: lo que constituye tanto el logro de la maestría sobre las treinta y seis pāramitās, que son completamente puras de las tres esferas, como el remedio para las cuatro concepciones que son factores que deben abandonarse a través de la visión.

6) La definición de la culminación del camino de la familiarización: lo que constituye tanto el logro de la maestría sobre las absorciones meditativas como el remedio para las cuatro concepciones que son factores que deben abandonarse a través de la familiarización.

7) La definición de la culminación ininterrumpida: la maestría sobre los tres conocimientos en los que la Budeidad es inminente.

6. Los trece puntos del entrenamiento en serie

1)-6) La definición del entrenamiento en serie en la práctica de las seis pāramitās: practicar la generosidad, mantener la ética, cultivar la paciencia, reunir vigor, practicar dhyāna y cultivar el prajñā sin observar las tres esferas.

7)-9) La definición del recuerdo de las Tres Joyas como objetos de refugio: en la manera en que no hay recuerdo en última instancia, familiarizándose con el recuerdo de la Joya del Buda; los Dharmas que se explican como virtuosos, no virtuosos y neutrales; y la Joya de la Saṃgha de los nobles Bodisatvas irreversibles.

10) La definición del recuerdo de la ética: mantener la ética en la manera en que no hay recuerdo en última instancia.

11) La definición del recuerdo de dar: practicar la generosidad en la manera en que no hay recuerdo en última instancia.

12) La definición del recuerdo de la deidad: en la manera en que no hay recuerdo en última instancia, familiarizándose con el recuerdo de las deidades y los Bodisatvas en los reinos del deseo y la forma.

13) La definición del entrenamiento en serie para familiarizarse con la naturaleza de la falta de entidad: la familiarización secuencial con la comprensión de que todos los fenómenos (como la forma) tienen la naturaleza de la falta de entidad.

7. Los cuatro puntos del entrenamiento instantáneo

1) La definición del entrenamiento instantáneo en términos de no maduración: mediante el momento único de sabiduría al final del continuo, manifestar todos los Dharmas no maduros y no contaminados de manera combinada en un solo instante.

2) La definición del entrenamiento instantáneo en términos de maduración: mediante el momento único de sabiduría al final del continuo, manifestar todos los Dharmas no contaminados de la fase de maduración en un solo instante.

3) La definición del entrenamiento instantáneo en términos de falta de características: en un solo instante y mediante el momento único de sabiduría al final del continuo, comprender que todos los fenómenos afligidos y purificados carecen de cualquier característica de aspectos.

4) La definición del entrenamiento instantáneo en términos de no dualidad: Bodisatvas al final del continuo que comprenden en un solo instante la verdadera naturaleza de la no dualidad como el dhātu de todos los fenómenos.

8. Los cuatro puntos del Dharmakāya

1) La definición del svābhāvikakāya: la naturaleza de los fenómenos (que no surgen) que tiene la naturaleza de la sabiduría y la renuncia de un Buda.

2) La definición del sāmbhogikakāya: [el kāya] que tiene la naturaleza de las marcas mayores y menores resplandecientes, se les aparece a los Bodisatvas que moran en los bhūmis como su objeto, y enseña únicamente el Dharma Mahāyāna.

3) La definición del nairmāṇikakāya: el Budakāya que logra reinos superiores y excelencia definida para los seres ordinarios y los nobles en reinos puros e impuros.

4) La definición de la actividad iluminada: basada en el Dharmakāya, estableciendo a aquellos que deben ser guiados en el soporte del camino, el camino y el fruto del camino.

SLG/PK[596]

Las definiciones de los ocho tópicos

La definición del conocimiento de todos los aspectos: las causas reales que hacen que uno alcance el conocimiento de todos los aspectos.

La definición del conocimiento del camino: la sabiduría no conceptual (incluyendo sus ramas) de conocer el camino(s).

La definición del conocimiento de las entidades: la sabiduría no conceptual (incluyendo sus ramas) de conocer las entidades.

La definición del entrenamiento completo en todos los aspectos: el entrenamiento que es el soporte que consiste en el yoga que hace que uno alcance los tres conocimientos.

La definición del entrenamiento culminante: el entrenamiento que es el primer fruto del entrenamiento que hace que uno alcance los tres conocimientos.

La definición del entrenamiento en serie: el entrenamiento de entrenarse progresivamente en los objetos que son los medios para finalizar los dos primeros entrenamientos de yoga que hacen que uno alcance los tres conocimientos.

La definición del entrenamiento instantáneo: el entrenamiento para alcanzar el grado más alto de los tres entrenamientos del yoga que hacen que uno alcance el conocimiento de todos los aspectos.

La definición del Dharmakāya: el fruto final de haber cultivado los cuatro entrenamientos.

La definición de los setenta puntos

1. Los diez puntos del conocimiento de todos los aspectos

1) La definición de la generación de la Bodichita: la generación de la mente como vacuidad con un corazón de compasión.

2) La definición de las instrucciones: las instrucciones sobre las actividades para alcanzar lo que se debe esforzarse al generar la mentalidad en el Mahāyāna.

3) La definición de las ramas que conducen a la penetración: los Dharmas que se distinguen por ser factores del Bodisatva que conducen a la penetración.

4) La definición de la disposición: la capacidad del dhātu para producir los Dharmas de los nobles.

5) La definición de los objetos de enfoque: las bases de los Bodisatvas que comprenden los fenómenos que no comprendían antes, que son los objetos que incluyen tanto los factores antagónicos como los remedios.

6) La definición del objetivo: la tríada de gran compasión (el bienestar de los demás), gran renuncia (el propio bienestar) y gran sabiduría.

7) La definición de la práctica que es como una armadura: el entrenamiento en lo que se debe hacer, es decir, la actividad de cultivar las seis pāramitās como ramas de cada una de ellas.

8) La definición de la práctica del compromiso: la actividad que permite alcanzar el conocimiento de todos los aspectos.

9) La definición de la práctica de los equipamientos: la actividad de finalizar el compromiso en el Mahāyāna.

10) La definición de la práctica de la liberación final: la práctica final.

Estas pueden resumirse en cuatro puntos: la persona que es el practicante (1)-(4); el objeto de enfoque de la práctica (5); el objetivo de la práctica (6); y la naturaleza de la práctica (7)-(10).

2. Los once puntos del conocimiento del camino

1) La definición del soporte para el surgimiento del conocimiento del camino: la esencia del soporte (estar libre de obstáculos) está dotada de cuatro características distintivas: la condición dominante (generar Bodichita); la condición causal (estar dotado de la disposición); la naturaleza de no rechazar el saṃsāra; y la función de lograr el beneficio de los demás.

2) El camino de los Śrāvakas –su naturaleza consiste en los caminos de los nobles, mientras que su preparación consiste en los caminos de acumulación y preparación.[597]

3) El camino de los Pratyekabudas –su naturaleza consiste en las tres características del fruto (alcanzar la iluminación por sí mismos sin la necesidad de que otros les enseñen); la naturaleza (renunciar a las concepciones sobre lo aprehendido, pero no a las del aprehensor); y el soporte (la disposición de un Pratyekabuda), mientras que su preparación consiste en los cuatro factores que conducen a la penetración.

4) La naturaleza del camino de la visión del Mahāyāna consiste en sus dieciséis momentos, tales como la disposición del Dharma al sufrimiento.

5) La función del camino de la familiarización es séxtuple: pacificar; inclinarse; ser victorioso sobre las aflicciones; ser invulnerable a los ataques; alcanzar la iluminación; y convertirse en objetos de adoración.

6) La definición del camino de familiarización como aspiración: la etapa preparatoria del camino no contaminado de familiarización, que está asociada con los factores mentales de determinar, a través del poder de la cognición válida, las cualidades de los Dharmas no contaminados cuando se dedica a familiarizarse con ellos.

7) La definición de alabanza, elogio y glorificación: aquello que produce entusiasmo por familiarizarse con los Dharmas no contaminados.

8) La definición del camino de familiarización como dedicación: dedicar las raíces de virtud de los tres tiempos (que están libres de cualquier característica o

de ser objetos de enfoque) en aras de la gran iluminación mientras se está dotado con el prajñā de realizar la vacuidad.

9) La definición del camino de familiarización como regocijo: la experiencia y el deleite de regocijarse en las virtudes de uno mismo y de los demás (todos los sujetos aparentes y últimos) en los tres tiempos.

10) La definición del camino de familiarización como logro –el camino de familiarización para comprender que la naturaleza dependiente de los demás es similar a una ilusión a través de su revelación (la sabiduría del logro posterior).

11) La definición del camino puro de familiarización: el camino de familiarización para comprender que la naturaleza perfecta es similar al espacio a través de su revelación (la sabiduría del equilibrio meditativo).

Estos pueden resumirse en cinco puntos: la persona que es el practicante (1); el camino de los Śrāvakas (2) y el camino de los Pratyekabudas (3), ambos que el practicante debe conocer; el camino de la visión (4); y el camino de familiarización (5)-(11).

3. Los nueve puntos del conocimiento de las entidades

1) El conocimiento de las entidades de que no permanecen en la existencia o en la paz significa no permanecer en el saṃsāra mediante la comprensión de los defectos de la existencia, como la impermanencia (que también existe en los Śrāvakas y Pratyekabudas), ni permanecer en el nirvāṇa mediante la gran compasión.[598]

2) El conocimiento de las entidades de los Śrāvakas y Pratyekabudas es lo opuesto de lo anterior.

3) El conocimiento de las entidades que están distantes de la madre debido a que no son el medio es el conocimiento de las entidades de los Śrāvakas y Pratyekabudas –aunque poseen la comprensión de la realidad de la naturaleza dependiente de lo otro (como la impermanencia), carecen de la comprensión de que la naturaleza perfecta es como el espacio y, por lo tanto, se centran en las características.

4) El conocimiento de las entidades que no está distante de la madre por ser el medio se refiere a la falta de lo que no es el medio: aferrarse a la realidad de (a) la naturaleza imaginaria que consiste en los nombres y características que son los medios para revelar la naturaleza perfecta y (b) las apariencias dualistas.

5) El conocimiento de las entidades que representa factores antagónicos consiste en el triple apego a las características de los objetos cognoscibles, la conducta y el fruto.

6) El conocimiento de las entidades que es un remedio es cuádruple: poner fin al apego a los objetos cognoscibles; carecer de vanidad acerca de la conducta; saber que los fenómenos son de la misma naturaleza; y demostrar que este conocimiento es profundo.

7) Los entrenamientos en el conocimiento de las entidades son las diez características específicas del entrenamiento: el cuádruple cese del apego a los objetos (forma y demás; su impermanencia y demás; su ser incompleto o completo; desapego de ellos); La triple naturaleza de los entrenamientos (ser inmutable, no ser un agente y lo que es difícil de hacer); su doble realización de la actividad (producir el fruto y aprovechar el beneficio); y lo que se debe realizar (lo cual se ilustra mediante ejemplos).

8) La igualdad de estos entrenamientos es la característica general de la realización de la cuádruple igualdad que es común a todas las características anteriores del entrenamiento, comprendiendo que los cuatro tipos de vanidad en términos de apego, características, puntos de referencia y realización no son observables como la verdadera realidad.

9) Las características distintivas de las naturalezas de los caminos de la visión de los Śrāvakas, Pratyekabudas y Bodisatvas se explican a través de sus respectivos dieciséis momentos.

Estos pueden resumirse en cinco puntos: las características distintivas de la compasión (1)-(2); prajñā (3)-(4); remedio (5)-(6); entrenamiento (7)-(8); y el camino (9).

4. Los once puntos del entrenamiento completo en todos los aspectos

1) Los aspectos consisten en los veintisiete aspectos del conocimiento de las entidades, los treinta y seis aspectos del conocimiento del camino y los 110 aspectos del conocimiento de todos los aspectos.

2) Los entrenamientos consisten en las personas que se entrenan y la naturaleza vigésima del entrenamiento.

3) Las cualidades son vigésimas.

4) Los defectos son cuarenta y seis.

5) El fruto y las características definitorias consisten en cuatro: las características del conocimiento, la singularidad y la actividad, y la naturaleza que se define.

6) Los factores que conducen a la liberación consisten en el camino Mahāyāna de acumulación, que es más distinguido que los de los Śrāvakas y Pratyekabudas en virtud de sus características definitorias del prajñā y medios –ser hábil en la práctica correcta a través de la generosidad, etc., que surgen en el flujo mental de uno por medio del aspecto del prajñā de enfocarse en la falta de características.

7) Los factores que conducen a la penetración consisten en diez aspectos que cubren los doce niveles del camino de la preparación.

8) Los aprendices irreversibles son los Bodisatvas que están dotados de los signos de la irreversibilidad y habitan respectivamente en los factores que conducen a la penetración, el camino de la visión y el camino de la familiarización.

9) La familiarización con la igualdad de la existencia y la paz de los no aprendices irreversibles se refiere a la igualdad porque no se manifiestan ni en el saṃsāra ni en el nirvāṇa, y se refiere al no aprendizaje porque no hay nada que aprender ni un aprendiz.

10) El entrenamiento en los reinos puros significa que, al haberse familiarizado con la igualdad tanto del saṃsāra como del nirvāṇa, uno se vuelve un Buda en un reino de Buda.

11) El entrenamiento en la habilidad en los medios consiste en el entrenamiento décuple para ir más allá de los obstáculos y demás.

Estos se pueden resumir en cuatro puntos: instancias en términos de los objetos, la naturaleza, el fruto y los obstáculos del entrenamiento (1)-(4); sus características definitorias (5); su tiempo de logro en términos de participar en el entrenamiento (6) y completarlo completamente (7); y el poder del entrenamiento que se logra a través de la familiarización, que se manifiesta en términos de las divisiones de sus soportes (8) y los poderes reales dentro de estos soportes (9)-(11).

5. Los siete puntos del entrenamiento culminante[599]

1)-4) Los signos de los entrenamientos culminantes de calor, pico, disposición equilibrada y el Dharma Supremo son doce, dieciséis, dos y dos, respectivamente.

5) El entrenamiento culminante del camino de la visión es quíntuple en términos de sus factores a ser abandonados; el poder para producir su fruto; la naturaleza de su fruto; la naturaleza del camino de la visión; y su función.

6) El entrenamiento culminante del camino de la familiarización es triple en términos de su soporte (el camino de la familiarización); sus factores a ser abandonados (las cuatro concepciones); y lo que sostiene (las cualidades).

7) El entrenamiento culminante ininterrumpido, en su naturaleza, es el samādhi, que tiene las características distintivas de que todas las condiciones favorables están completas y están libres de obstáculos antagónicos.

6. Los trece puntos del entrenamiento en serie

El entrenamiento en serie es trece en términos de primer entrenamiento en la naturaleza de la falta de entidad; luego, en los seis recuerdos; y, a partir de entonces, en las seis pāramitās.

7. Los cuatro puntos del entrenamiento instantáneo

Los entrenamientos instantáneos en términos de no maduración, maduración, falta de características y no dualidad tienen lugar en el séptimo, octavo, noveno y décimo bhūmis, respectivamente.

8. Los cinco puntos del Dharmakāya

1) La definición del svābhāvikakāya: el kāya de estar libre tanto de manchas naturales como adventicias.

2) La definición del Dharmakāya: la colección de Dharmas que hacen de uno un Buda.

3) La definición del sāmbhogikakāya: el kāya que está adornado con las marcas mayores y menores que se producen a través de cientos de formas de mérito.

4) La definición de nairmāṇikakāya: el rūpakāya que es la efusión natural del sāmbhogikakāya.

5) La definición de la actividad iluminada: el bienestar de los demás que se promueve mientras exista el saṃsāra.

LSSP/PSD y LNG[600]

La definición de la prajñāpāramitā: el conocimiento de la realización directa de la naturaleza de los fenómenos libre de puntos de referencia, que ha ido, o hace que uno vaya, al nirvāṇa no permanente. *Líneas limítrofes*: la plenamente cualificada, en los tres senderos de los nobles del Mahāyāna; la nominal, desde los senderos de la acumulación y la preparación en adelante.

LNG:

La definición de la prajñāpāramitā natural: los elementos que son los objetos del conocimiento que realiza directamente todos los fenómenos como libres de puntos de referencia (equivalente a la prajñāpāramitā fundamental). *Líneas limítrofes*: en los tres caminos de los nobles del Mahāyāna.

La definición de la prajñāpāramitā escritural: las palabras del Buda y los tratados que son los conocimientos que aparecen como las asambleas de los nombres, palabras y letras que enseñan tomando las prajñāpāramitās fundamentales, del camino y/o del fruto como sus principales temas de estudio. *Líneas limítrofes*: antes de entrar en el camino a través del Budabhūmi.

La definición de la prajñāpāramitā del camino: el conocimiento que realiza directamente que todos los fenómenos están libres de puntos de referencia y hace que uno proceda al nirvāṇa no permanente. *Líneas limítrofes*: la plenamente cualificada, durante los equilibrios meditativos de los nobles del Mahāyāna; la aproximadamente concordante, en los caminos de acumulación y preparación.

La definición de la prajñāpāramitā fructífera: el conocimiento que ha llegado al nirvāṇa no permanente y es el nivel final más alto de realización directa de que todos los fenómenos están libres de puntos de referencia. *Líneas limítrofes*: únicamente en los Budas.

Las definiciones de los ocho tópicos

La definición del conocimiento de todos los aspectos: el conocimiento directo de todos los aspectos de la talidad y la variedad sin excepción en un solo momento. *Líneas limítrofes*: únicamente en el Budabhūmi.

La definición del conocimiento del camino: el camino del entrenamiento que comprende que los tres caminos carecen de naturaleza y que manifiesta el verdadero fin a través de la completación, la maduración y la purificación. *Líneas limítrofes*: el camino de la acumulación hasta el camino del no aprendizaje.[601]

La definición del conocimiento de las entidades: el conocimiento limitado que comprende que todas las bases están vacías de un yo personal. *Líneas limítrofes*: el camino de la acumulación hasta el camino del no aprendizaje.[602]

La definición del entrenamiento completo en todos los aspectos: el yoga de los Bodisatvas en el que se familiarizan con los tres tipos de no surgimiento de manera

combinada para alcanzar la maestría en la realización de los tres conocimientos. *Líneas limítrofes*: el camino menor de la acumulación hasta el final del continuo de los diez bhūmis.

La definición del entrenamiento culminante: el yoga de los Bodisatvas en el que han obtenido maestría en la familiarización con los tres tipos de no surgimiento de una manera combinada basada en el entrenamiento completo en todos los aspectos. *Líneas limítrofes*: el nivel de calor hasta el final del continuo.[603]

La definición del entrenamiento en serie: el yoga de los Bodisatvas en el que se familiarizan secuencialmente con los aspectos de los tres conocimientos para estabilizar la realización [que consiste] en el surgimiento simultáneo de los aspectos cognitivos de los tres conocimientos. *Líneas limítrofes*: el camino de acumulación hasta el final del continuo.

La definición del entrenamiento instantáneo: el yoga de los Bodisatvas que es la [etapa] final de la familiarización secuencial con los tres conocimientos. *Líneas limítrofes*: únicamente al final del continuo.

La definición del Dharmakāya: el fruto final de haber cultivado los entrenamientos que está dotado de una multitud de ramas no contaminadas. *Líneas limítrofes*: únicamente en el Budabhūmi.

Las definiciones de los setenta puntos

1. Los diez puntos del conocimiento de todos los aspectos

1) La definición de la generación de la Bodichita: la mente que está asociada congruentemente con el deseo de la iluminación perfecta por el bien de los demás.[604] *Líneas limítrofes*: la generación de la Bodichita que surge a través de la aspiración, en el nivel de la participación a través de la aspiración; la que es la intención superior pura, en los primeros siete bhūmis; la que es la maduración, en los tres bhūmis puros; y la de [todas] los oscurecimientos que han sido abandonadas,[605] en el buddhhabhūmi.

2) La definición de las instrucciones: los medios de expresión que instruyen inequívocamente sobre los medios para alcanzar aquello por lo que hay que esforzarse al generar la mentalidad del Mahāyāna. *Líneas limítrofes*: desde el nivel de principiante hasta el Budabhūmi.[606]

3) La definición de las ramas del Mahāyāna que conducen a la penetración: las realizaciones claras que surgen después del camino Mahāyāna de acumulación y consisten en el nivel de compromiso a través de la aspiración. *Líneas limítrofes*: únicamente en el camino de la preparación.

4) La definición de la disposición: el dhātu que se analiza aquí y que actúa como base fundamental para la práctica.[607] *Líneas limítrofes*: por medio de los fenómenos para los que es el fundamento, desde el calor hasta el final del continuo.

5) La definición de los objetos de enfoque: lo que sirve como los objetos cognoscibles de quienes practican.[608]

6) La definición del objetivo: el fruto final en términos del cual los (bodhi]sattvas se involucrarán en la práctica. *Líneas limítrofes*: únicamente en el Budabhūmi.

La definición general de la práctica: la actividad de lograr los dos bienes en aras de la iluminación insuperable, que se basa en la generación de la mentalidad del Mahāyāna.[609]

7) La definición de la práctica como armadura: hacer de las pāramitās una experiencia viviente mediante la inclusión completa de las seis en cada una de ellas. *Líneas limítrofes*: el camino de la acumulación hasta el final del continuo.

8) La definición de la práctica del compromiso: la actividad de involucrarse en el Mahāyāna principalmente a través de lo que surge de la meditación. *Líneas limítrofes*: calentar hasta el final del continuo.[610]

9) La definición de la práctica de los estandartes: la liberación directa hacia la gran iluminación. *Líneas limítrofes*: los primeros quince estandartes, sobre el Dharma Supremo del camino de la preparación; los dos estandartes de los bhūmis y los remedios, sobre los caminos de la visión y la familiarización.[611]

10) La definición de la práctica de la liberación final: la que indudablemente lleva a los puntos finales de la liberación. *Líneas limítrofes*: sobre el camino especial del décimo bhūmi.

2. Los once puntos del conocimiento del camino

1) La definición de las cuatro ramas del conocimiento del camino: la base que es adecuada para el surgimiento del conocimiento del camino (superar el orgullo), el objeto cierto o incierto para su surgimiento, la naturaleza (no rechazar el saṃsāra) y la función (atraer a otros como séquito, etc.).[612]

2) La definición del camino de los Śrāvakas: el conocimiento limitado que realiza meramente la falta de identidad de la persona.[613]

3) La definición del camino de los Pratyekabudas: el conocimiento limitado que realiza uno y medio de los dos [tipos de] falta de identidad.[614]

4) La definición del camino de la visión del Mahāyāna: la sabiduría supramundana que realiza los dos [tipos de] falta de identidad antes de que surja el camino no contaminado de la familiarización.[615]

5) La definición de la función de la familiarización: el beneficio que es el resultado del camino de la familiarización.

6) La definición del camino de la familiarización como aspiración: el camino contaminado de la familiarización que, en la manera de estar seguro, aprehende el hecho de que la madre está dotada de cualidades, tal como es. *Líneas limítrofes*: la aspiración en términos del propio bienestar, desde el segundo hasta el séptimo bhūmi; la aspiración en términos del bienestar de uno mismo y de los demás, en el octavo bhūmi;[616] y la aspiración en términos del bienestar de los demás, en el décimo bhūmi.

7) La definición de la tríada de alabanza, elogio y glorificación: ya sea el aspecto de los Budas y Bodisatvas superiores estando encantados con los Bodisatvas que cultivan las tres aspiraciones, o el aspecto de [los primeros] expresando las cualidades de [los últimos] morando en lo último. *Líneas limítrofes*: desde el segundo hasta el décimo bhūmis.

8) La definición del camino de familiarización como dedicación: el camino contaminado de familiarización que convierte las virtudes en las ramas de la iluminación perfecta por el bien de los demás. *Líneas limítrofes*: desde el segundo hasta el décimo bhūmis.

9) La definición del camino de familiarización como regocijo: el camino contaminado de familiarización de deleitarse en las virtudes de uno mismo y de los demás. *Líneas limítrofes*: desde el segundo hasta el décimo bhūmis.

10) La definición del camino de familiarización como logro: el camino no contaminado[617] de familiarización que es la causa de la realización final.

11) La definición del camino puro de familiarización: el camino no contaminado[618] de familiarización con el Mahāyāna que es la causa de la renuncia final.[619]

3. Los nueve puntos del conocimiento de las entidades

1) La definición del conocimiento de las entidades de no permanecer en la existencia [saṃsārica] a través del prajñā: el conocimiento que pone fin a los problemas de la existencia [saṃsārica] a través del prajñā de comprender la falta de cualquier naturaleza.

2) La definición del conocimiento de las entidades de no permanecer en la paz a través de la compasión: el conocimiento que pone fin a los problemas de la paz a través de la fuerza de la generación especial de la Bodichita.

3) La definición del conocimiento de las entidades que está distante por no ser el medio: el conocimiento de las entidades que está limitado por el apego a las características con respecto a la tríada de los objetos cognoscibles, el camino y el fruto, y por lo tanto no es capaz de funcionar como el remedio para este [apego].

4) La definición del conocimiento de las entidades que no está distante por los medios: el conocimiento que implica medios especiales y prajñā.

5) La definición de [el conocimiento de las entidades que es] un factor antagónico: el conocimiento de las entidades que existe como un factor al que los Bodisatvas deben renunciar ya que está limitado por el apego de involucrarse erróneamente en la naturaleza fundamental de las entidades.

6) La definición del conocimiento de las entidades que es un remedio: el conocimiento que es capaz de funcionar como un remedio para el apego a las características con respecto a las entidades ya que se da cuenta de que no tienen naturaleza.

7) La definición de los entrenamientos en el conocimiento de las entidades: el camino de familiarización mediante el fin del apego a las entidades (como la

forma), que cubre implícitamente los entrenamientos de los Śrāvakas y Pratyekabudas. *Líneas limítrofes*: desde el camino de la acumulación hasta el décimo bhūmi.

8) La definición de la igualdad de estos entrenamientos: el aspecto de cultivar los entrenamientos en el conocimiento de las entidades que pone fin a la presunción sobre el sujeto y el objeto.

9) La definición del camino de la visión: ver de nuevo las realidades libres de las treinta y dos superimposiciones, que cubre implícitamente los caminos Hīnayāna de la visión.

4. Los once puntos del entrenamiento completo en todos los aspectos

1) La definición de los aspectos: las características objetivas o cognitivas distintivas que sirven como factores con los que familiarizarse a través de los entrenamientos.

2) La definición de los entrenamientos: los yogas de los Bodisatvas en los que se familiarizan con los tres conocimientos de manera combinada para obtener maestría sobre ellos. *Líneas limítrofes*: desde el camino de la acumulación hasta el décimo bhumi.

3) La definición de las cualidades: lo que se debe lograr temporalmente y en última instancia mediante el cultivo de los entrenamientos. *Líneas limítrofes*: desde el calor en adelante.[620]

4) La definición de los defectos: las actividades de los māras que perturban el surgimiento de los entrenamientos y su especialización.[621]

5) La definición de las características definitorias: los conocimientos que definen la naturaleza o la capacidad de los entrenamientos. *Líneas limítrofes*: desde el camino de la acumulación hasta el décimo bhūmi.

6) La definición de los factores que conducen a la liberación: el camino que consiste en la fase de no tener la naturaleza de las facultades de los fenómenos purificados y fomenta las características distintivas de la libertad.

7) La definición de los factores que conducen a la penetración: la sabiduría del compromiso a través de la aspiración que implica el aspecto especial de centrarse en los seres sintientes y representa la [sabiduría] principal que surge de la meditación.

8) La definición de [aprendices] irreversibles: los Bodisatvas que poseen los signos de la certeza de no caer ni en la existencia [saṃsārica] ni en la paz. *Líneas limítrofes*: desde el camino de la preparación hasta el camino de la familiarización.

9) La definición del entrenamiento en la igualdad de la existencia y la paz: el entrenamiento de la realización y luego la familiarización con el saṃsāra y el nirvāṇa como seres sin naturaleza. *Líneas limítrofes*: desde el camino de la preparación en adelante.[622]

10) La definición del entrenamiento en los reinos puros: el entrenamiento que libera el propio reino doble (contenedor y contenido) de defectos. *Líneas limítrofes*: desde el camino de la preparación en adelante.[623]

11) La definición del entrenamiento en la habilidad en los medios: el entrenamiento en saber si es o no el momento adecuado para manifestar los diez objetos de la habilidad en los medios. *Líneas limítrofes*: desde el camino de la preparación en adelante.[624]

5. Los ocho puntos del entrenamiento culminante

1) La definición de los signos: aquello que consiste en el calor [del camino de la preparación] y define el nivel más alto de familiarización de manera combinada.

2) La definición del incremento: aquello que consiste en el pico del camino de la preparación y representa el factor que es el incremento del nivel más alto de familiarización de manera combinada.

3) La definición de la estabilidad: aquello que consiste en la disposición equilibrada [del camino de la preparación] y representa la culminación de alcanzar la estabilidad en la realización respectivamente apropiada de los tres conocimientos y en no abandonar el bienestar de los seres sintientes.

4) La definición de la permanencia de la mente: aquello que consiste en el Dharma Supremo [del camino de la preparación] y representa la culminación de la permanencia unidireccional de la mente en la realidad del regocijo en la generación de la Bodichita de los cuatro [tipos de] Bodisatvas.

5) La definición de la culminación del camino de la visión: el nivel más alto de familiarización de manera combinada que funciona como el remedio específico para las concepciones que son factores que deben abandonarse a través de la visión.

6) La definición de la culminación del camino de la familiarización: el nivel más alto de familiarización de manera combinada que funciona como el remedio específico para las concepciones que son factores que deben abandonarse a través de la familiarización.

7) La definición de la culminación ininterrumpida: el nivel más alto de familiarización de manera combinada que sirve como causa directa para el conocimiento de todos los aspectos.

8) La definición de la práctica incorrecta: la ignorancia de aprehender las dos realidades como contradictorias.

6. Los trece puntos del entrenamiento en serie

1)-6) La definición del entrenamiento en serie en la generosidad: la familiarización secuencial con la generosidad (lo mismo se aplica a las otras cinco pāramitās).

7) La definición del entrenamiento en serie en el recuerdo del Buda: no observar las cualidades del Tathāgata en última instancia y recordarlas secuencialmente, tal como son, en el nivel de la [realidad] aparente.

8) La definición del entrenamiento en serie en el recuerdo del Dharma: no observar los Dharmas virtuosos, no virtuosos y neutrales en última instancia y recordarlos secuencialmente, tal como son, en el nivel de la [realidad] aparente.

9) La definición del entrenamiento en serie en el recuerdo de la Saṃgha: no observar las asambleas de aprendices irreversibles en última instancia y recordarlas secuencialmente, tal como son, en el nivel de la [realidad] aparente.

10) La definición del entrenamiento en serie en el recuerdo de la ética: no observar los tres [conjuntos de] votos en última instancia y recordarlos secuencialmente, tal como son, en el nivel de la [realidad] aparente.

11) La definición del entrenamiento en serie en el recuerdo de la donación: no observar las generosidades del Dharma y las cosas materiales en última instancia y recordarlas secuencialmente, tal como son, en el nivel de la [realidad] aparente.

12) La definición del entrenamiento en serie en el recuerdo de la deidad: no observar a los nobles que nacen como deidades en última instancia y recordarlos secuencialmente, tal como son, en el nivel de la [realidad] aparente.

13) La definición del entrenamiento en serie en la naturaleza de la falta de entidad: la realización de, y la familiarización secuencial con, todos los fenómenos que carecen de naturaleza en última instancia.[625]

7. Los cuatro puntos del entrenamiento instantáneo

1) La definición del entrenamiento instantáneo en términos de no maduración: la realización de todos los Dharmas no maduros en un solo instante.

2) La definición del entrenamiento instantáneo en términos de maduración: la realización de todos los Dharmas maduros en un solo instante.

3) La definición del entrenamiento instantáneo en términos de la falta de características: la realización en un solo instante de que todos los fenómenos carecen de características.

4) La definición del entrenamiento instantáneo en términos de no dualidad: la realización en un solo instante de que todos los fenómenos son no duales.[626]

8. Los cuatro puntos del Dharmakāya

1) La definición del svābhāvikakāya: el dhātu naturalmente puro que también está puro de todas las manchas adventicias sin excepción.[627]

2) La definición del sāmbhogikakāya: el rūpakāya que, entre aquellos que deben ser guiados, aparece solo para los Bodisatvas y sirve como condición dominante para el nairmāṇikakāya.

3) La definición del nairmāṇikakāya: el kāya que surge en virtud del sāmbhogikakāya como su condición dominante y guía a muchos seres puros e impuros.

4) La definición del Dharmakāya: la sabiduría última que es el cambio completo del estado de Budeidad.

La definición de la actividad iluminada: las cualidades completamente inmaculadas que surgen del Dharmakāya, que funciona como su condición dominante.[628]

Apéndice VI: Presentación de TOK de los Caminos, Bhūmis y Frutos en el Yāna Causal de las Características

A) La presentación de los caminos y bhūmis[629]

Esto tiene dos partes:
1) La presentación [de las naturalezas] de los caminos
2) La presentación de las naturalezas de los bhūmis

1. La presentación de las naturalezas de los caminos

Esto tiene cinco partes:
1) La naturaleza del camino
2) Las enumeraciones clasificatorias
3) La etimología hermenéutica del significado del término
4) La diferencia entre [caminos] reales y nominales
5) Las explicaciones detalladas de cada uno de los cinco caminos

1.1. La naturaleza del camino

> La naturaleza del camino es aquella que, una vez que uno ha entrado en él, sirve como un trampolín para progresar hacia estados más superiores.

La naturaleza del camino en el que uno debe progresar es aquella que, una vez que uno ha entrado en ella, sirve como un trampolín para progresar hacia estados mundanos o supramundanos más superiores. {465} Algunos presentan la definición del camino como “las acciones virtuosas que sirven como causas para la liberación” o “lo que es capaz de renunciar a los factores que deben ser abandonados.” Estas [definiciones] no son sostenibles porque se sigue [de ellas] que los bhūmis o los factores que son los remedios son también el camino. También la afirmación de algunos otros de que el aislado del camino es “lo que causa el progreso” no es sostenible porque lo que causa el progreso en el camino (que es algo así como un trampolín en el que uno debe progresar) se aplica al agente, es decir, la persona [que progresa en él].

1.2. Las enumeraciones clasificatorias

> Las clasificaciones son muchas, como [en términos de] los tres yānas o
> estar contaminado y no contaminado,
> pero el esquema general de todas ellas consiste en los cinco caminos.

En general, las clasificaciones de los caminos son ilimitadas: los tres caminos de los tres yānas; los dos caminos a estados superiores y liberación, o a los reinos superiores y excelencia definida, o los caminos mundanos y supramundanos, respectivamente; y los dos caminos que están contaminados y no contaminados. La palabra tal como incluye una clasificación cuádruple de caminos, como [el camino de] la preparación;[630] [otra] clasificación cuádruple de caminos en términos de ser rápido, lento, difícil y fácil; los dos caminos del aprendizaje y el no aprendizaje; y los dos caminos del equilibrio meditativo y el logro posterior. Hay muchas categorías contextuales diferentes de clasificación como estas, pero el esquema general más conocido de todos los caminos supramundanos se conoce como los cinco caminos de acumulación, preparación, visión, familiarización y no aprendizaje.

1.3. La etimología hermenéutica del significado del término

> La etimología hermenéutica es que algo es un camino porque
> es la base para progresar.

La etimología hermenéutica que proviene del término [Sánscrito] *panthā*[631] (camino), que deriva de la raíz *path*[632] (ir), es la siguiente: Algo se llama “camino” porque es un peldaño para progresar o la base para progresar. Puesto que es en eso en lo que las personas que han entrado en este camino deben progresar, es en eso en lo que se produce tal progreso. El (*Prajñāpāramitā]saṃcayagāthā* dice:

> Al viajar en él, todos los seres sintientes pasan más allá de la miseria.[633]

En consecuencia, uno avanza hacia el nirvāṇa a través de aquello en lo que viaja, es decir, en dependencia de eso. Por lo tanto, desde el punto de vista de ser similar a un vehículo o un transportador, [el camino] también se llama yāna. {466}

1.4. La diferencia entre los caminos reales y nominales

> Los Śrāvakas y los Pratyekabudas implican proceder, por lo que
> sus caminos son reales y sus resultados son nominales.
> El Mahāyāna es el final, con su camino nominal y su resultado real.

> Aquellos [caminos] que lo unen a uno con la realización clara real
> son nominales.

Puesto que [los caminos] de los Śrāvakas y los Pratyekabudas implican proceder hacia algo superior, sus caminos están plenamente cualificados (como caminos] y sus resultados son nominales. Puesto que [el camino] del Mahāyāna es la liberación y realización finales, su camino es nominal y su resultado está plenamente cualificado. Además, el maestro Jñānamitra dice:

> Puesto que [los caminos de] acumulación y preparación son mundanos, no son la realidad del camino. Más bien, son el séquito del camino [real] porque hacen que surja.[634]

En consecuencia, algunos maestros, como Dré Sherab Bar, afirman lo siguiente:

> Puesto que [los caminos de] acumulación y preparación son conceptuales y están contaminados, no son el camino real. Sin embargo, [aquí,] la causa [del camino real] se etiqueta como el camino.

Así pues, puesto que los dos [caminos de] acumulación y preparación, que se explicarán [más adelante], se unen con la realización clara y real del camino de la visión, ciertamente deben llamarse "caminos nominales." Sin embargo, el Ratnakūta dice que, aunque son conceptuales, la no conceptualidad surge de la concepción correcta. [Lo ilustra] mediante el ejemplo de que el fuego surge al frotar dos palos de madera [uno contra el otro]. [Además, se explica que dichos dos caminos] están contaminados, ya que están conectados con semillas [mentales contaminadas]. Esto se refiere a que están conectados con la [conciencia] ālaya que está dotada de estos caminos, mientras que el factor que es el camino [en sí] no está contaminado. Por lo tanto, en estas [fuentes], también [los caminos de acumulación y preparación] son caminos que están plenamente cualificados como tales.

1.5. Explicación detallada de cada uno de los cinco caminos

Esto consta de cinco partes:

1) El camino de la acumulación
2) El camino de la preparación
3) El camino de la visión
4) El camino de la familiarización
5) El camino de la completación

1.5.1. El camino de la acumulación

Este consta de ocho partes:

1) Presentación de su definición
2) Identificación de sus instancias
3) Clasificación
4) Determinación de su naturaleza
5) Las características de la renuncia y la realización
6) Exposición de sus cualidades
7) Su función
8) Enseñanza de su etimología hermenéutica

1.5.1.1. Presentación de su definición

> El camino de la acumulación consiste en las acciones virtuosas
> que conducen a la liberación.

La naturaleza o definición[635] del camino de la acumulación es “aquello que es una base para progresar hacia el nirvāṇa {467} y consiste en las acciones virtuosas que conducen a la liberación.”

1.5.1.2. Identificación de sus instancias

> Sus instancias son los esfuerzos en el estudio, la meditación, etc.

Las instancias de este camino son los remedios que maduran el flujo mental, es decir, los esfuerzos en el estudio, la reflexión y la meditación desde el momento de haber generado la Bodichita hasta el surgimiento de la sabiduría del calor.

1.5.1.3. Clasificación

> Los cultivos de los fundamentos de la atención plena, los esfuerzos
> correctos
> y las ramas de los poderes milagrosos son sus [niveles] menor, medio y
> grande.
> O se clasifica como cuádruple, como el nivel de los principiantes.

Hay una triple [clasificación del camino de la acumulación] como menor, medio y grande. El cultivo de los cuatro fundamentos de la atención plena representa el camino menor de la acumulación, durante el cual no es seguro que uno entre en el camino de la preparación. El cultivo de los cuatro esfuerzos correctos representa el camino medio de la acumulación, durante el cual es seguro que el momento de

entrar en el camino de la preparación. El cultivo de las cuatro ramas de los poderes milagrosos representa el gran camino de la acumulación, durante el cual es seguro que surge [el nivel de] calor del camino de la preparación. O puede clasificarse en cuatro niveles: el nivel de los principiantes, el nivel de la confianza, lo que conduce a la liberación y la práctica similar a una armadura.

1.5.1.4. Determinación de su naturaleza

> Tiene tres características: surgir, depender y en qué se enfoca.

Este camino tiene tres características: (1) los soportes [psicofísicos] en los que surge, (2) los fundamentos en los que se basa, y (3) los objetos en los que se enfoca. (1) Se afirma que el camino de la acumulación surge solo en hombres y mujeres de los tres continentes, pero no en otros seres, neutros y hermafroditas. (2) Cuando uno hace esfuerzos en el yoga de vez en cuando, uno se basa en los seis fundamentos de dhyāna o en la reflexión unidireccional [dentro del marco mental] del reino del deseo. Las otras acciones virtuosas que sirven como causas [para progresar], es decir, la ética de los seres sintientes ordinarios, se basan en los fundamentos del [reino del deseo]. (3) Uno se enfoca en la ética de los seres sintientes ordinarios, es decir, en el [apropiado] compromiso y rechazo en términos de cuerpo y palabra. Al hacer esfuerzos en el yoga de vez en cuando, la repulsión y demás son los focos de purificación de la propia conducta. Los fundamentos de la atención plena se centran en el cuerpo, etc. {468} Otras acciones virtuosas que sirven como causas son centrarse en las palabras y los significados de las palabras del Buda.

1.5.1.5. Las características de la renuncia y la realización

> Se abandonan los factores burdos y se comprende la falta de identidad como una generalidad del objeto.

Los factores burdos que se deben abandonar y que producen sufrimiento en el saṃsāra se abandonan mediante el remedio invalidante. A través de las tres prajñās [de estudiar, reflexionar y meditar], las dos faltas de identidad se comprenden en forma de generalidades de objeto.

1.5.1.6. Enunciado de sus cualidades

> Sobre la base de la disposición, la mente y la conducta, uno posee cinco atributos.
> Uno alcanza las visiones, los conocimientos sobrenaturales y el samādhi de la corriente del Dharma.

Puede que te preguntes: "¿Qué tipo de cualidades poseen los Bodisatvas en el camino de la acumulación?." La disposición del Mahāyāna se despierta [en ellos], generan la mente dual de la iluminación y se entrenan en las seis pāramitās como su conducta. Sobre la base de esto, poseen además cinco atributos. (1) Se basan en la ética de los seres sintientes ordinarios. (2) Controlan las puertas de sus sentidos. (3) Son conscientes de la cantidad de comida [que comen]. (4) No duermen durante el primer y el último tercio de la noche, hacen esfuerzos en el yoga. (5) Se deleitan en permanecer en alerta.

(1) El primero de estos [atributos] no significa que carezcan de la ética o los votos de dhyāna, sino que se basan principalmente en cualquiera de los siete conjuntos de los [votos] prātimokṣa del Mahāyāna.

(2) La presentación general del segundo [atributo] es controlar las puertas de los sentidos a través de la poderosa atención plena de la aplicación devota y la aplicación constante. Basado en eso, que la profundidad y el prajñā son los medios primarios para que la ocupación en todos los objetos de las cinco facultades sensoriales sea abrazada por la prajñāpāramitā. Que la inmensidad y los medios son primarios se refiere a ocuparse de todo para el bienestar de los demás y actualizar la esfera de los Bodisatvas –plegarias de aspiración purificadas.

(3) Al ser conscientes de lo que está permitido y prohibido con respecto a la comida y otras cosas similares que se ofrecen por devoción, conocen las cantidades [adecuadas]. Por lo tanto, comen y demás con la intención de que sea para nutrir a los innumerables tipos de organismos que viven dentro de sus cuerpos, y {469} para que sus soportes [psicofísicos] para practicar el Dharma permanezcan por mucho tiempo. (4) Como están dotados de atención plena durante el primer y el último tercio [de la noche], renuncian al apego al ajetreo y al bullicio. De este modo, se esfuerzan en los yogas que purifican los oscurecimientos, como familiarizarse con lo repulsivo y lo inconmensurable.

(5) En todo lo que emprenden o evitan (como lo que debe ser adoptado y rechazado en términos de sus tres puertas), nunca deben estar libres de la guardia de la alerta. De este modo, se deleitan en permanecer alertas con respecto a realizar lo que es adecuado y renunciar a lo que no lo es.

Además, aquellos que siguen el camino de la acumulación obtienen las cualidades de esta etapa, es decir, las [cinco] visiones y los cinco conocimientos sobrenaturales. El resultado especial final [del camino de la acumulación] es alcanzar el samādhi de la corriente del Dharma. Esto significa que uno, sin moverse de este samādhi, entran en el océano de los reinos de Buda de las diez direcciones y llegan a escuchar el Dharma genuino de las bocas de este océano de Budas. Como dice el *Mahāyānasūtrālaṃkāra*:

> Entonces, dentro de la corriente del Dharma,
> se reciben vastas instrucciones

de los Budas para alcanzar
la vasta calma mental y la sabiduría.[636]

1.5.1.7. Su función

Durante sus [niveles] menor, medio y grande, uno se ocupa
mentalmente en las cuatro o dos realidades
y se aleja de los cuatro errores o la reificación.
Uno renuncia a los factores antagónicos y genera y aumenta los
Dharmas virtuosos.
Se renuncia a las ocho concepciones y se realiza el samādhi
concentrado.

Cuando se explican según su orden, las funciones durante los niveles menor, medio y grande [del camino de la acumulación] son las siguientes. En el camino menor de la acumulación, la función de los cuatro fundamentos de la atención plena es que los Śrāvakas se ocupen mentalmente de las cuatro realidades de los nobles y aparten sus mentes de los cuatro errores. Los seguidores del Mahāyāna se ocupen mentalmente de las dos realidades y aparten sus mentes de toda cosificación. En el camino medio de la acumulación, la función de los cuatro esfuerzos correctos es que los dos primeros esfuerzos correctos renuncien a los factores antagónicos y los dos últimos esfuerzos correctos generen y aumenten los Dharmas virtuosos. {470} En el gran camino de la acumulación, la función de las cuatro ramas de los poderes milagrosos es renunciar a las ocho concepciones mundanas erróneas (como la concepción del deseo) y dominar el samādhi en el que la mente está concentrada en un solo punto.

1.5.1.8. Enseñanza de su etimología hermenéutica

La etimología hermenéutica es que es el camino de reunir la
acumulación de virtud para ser un recipiente adecuado,
conduce a la liberación y [representa] la confianza y la
invalidación.

La etimología hermenéutica o el significado del término es que es el camino de reunir una vasta acumulación de virtud para hacer de uno un recipiente adecuado para el surgimiento de la realización del calor [en el camino de la preparación]. Por lo tanto, se le llama “el camino de la acumulación.” También tiene los siguientes nombres. Puesto que uno se dedica mentalmente a ello de una manera que conduce a la liberación (es decir, al nirvāṇa), son “las raíces de la virtud las que conducen a la liberación.” Puesto que la aspiración de uno por las Tres Joyas y la vacuidad es

poderosa, es el nivel de la confianza. Es [también] “el remedio invalidante”, puesto que los Śrāvakas consideran a los skandhas apropiadores como defectos (tal como una enfermedad o un absceso, etc.) y los seguidores del Mahāyāna los consideran carentes de naturaleza.

1.5.2. El camino de la preparación

Este camino tiene ocho partes:

1) Presentación de su definición
2) Identificación de sus instancias
3) Clasificación
4) Determinación de su naturaleza
5) Las características de la renuncia y la realización
6) Enunciado de sus cualidades
7) Su función
8) Enseñanza de su etimología hermenéutica

1.5.2.1. Presentación de su definición

> El camino de la preparación es la fase de realización clara de lo último.

La naturaleza del camino de la preparación es “aquello que es un peldaño hacia la liberación y consiste en la fase de realización clara de lo último.”

1.5.2.2. Identificación de sus instancias

> Es el prajñā que surge de la meditación mundana.

Los ejemplos de este camino son el remedio del abandono, es decir, el prajñā que surge de la meditación mundana desde el momento en que ha surgido la sabiduría del calor hasta el surgimiento del camino de la visión. {471}

1.5.2.3. Clasificación

> Hay muchas clasificaciones, [como en términos de su] naturaleza,
> es decir, el compromiso a través de la aspiración y demás.
> Sin embargo, el surgimiento del calor de la sabiduría, el pico de las
> raíces sacudibles de la virtud,
> el logro de la disposición equilibrada para lo profundo y el supremo de
> los dharmas mundanos son sus cuatro [niveles].

> Durante dos de estos, respectivamente, se cultivan las cinco facultades
> y poderes.

En cuanto a las clasificaciones de este camino, se puede clasificar a través de su naturaleza, es decir, se puede clasificar como el nivel del compromiso a través de la aspiración, el camino contaminado de la familiarización, lo que conduce a la penetración, la práctica del compromiso, etc.

También puede clasificarse en dos niveles en términos de la clasificación de acumulación y preparación: [el nivel] que es tanto acumulación como preparación y [el nivel] que no es acumulación, sino preparación. El primero de ellos es la continuidad del camino de acumulación que [continúa] existiendo en el camino de preparación. Dado que el último prepara a uno para las cuatro realidades o las dos faltas de identidad, representa la preparación, pero no es el camino real de acumulación. Por lo tanto, es [el nivel] que no es acumulación.

Cuando se clasifica en términos de menor y mayor, puede clasificarse como el camino de preparación menor, medio y grande. El menor significa que no hay certeza acerca del momento en que surge el camino de la visión. El medio se refiere a que esto es seguro. El grande significa que el camino de la visión surgirá en esta vida.

Por lo tanto, hay muchas categorías de clasificación. Sin embargo, es la [cuádruple] clasificación a través de las formas de realización la que es más conocida. (1) Así como el calor se presenta como un presagio del surgimiento del fuego al frotar palos de madera [unos contra otros, el primer nivel del camino de la preparación se llama] calor porque es el presagio del surgimiento de la sabiduría no conceptual similar al fuego del camino de la visión. (2) Dado que [el segundo nivel] es el pico (es decir, el [punto] supremo o más alto) de las raíces sacudibles de la virtud,[637] [se llama] "pico." El equivalente [Sánscrito] de pico es *mūrdha*,[638] que también significa "breve." Por lo tanto, también se dice que es algo breve o un pico ya que no permanece por mucho tiempo. (3) Al ser inquebrantable, uno alcanza la disposición equilibrada para el Dharma profundo de una manera que es aproximadamente concordante con el camino que ve la realidad. Por lo tanto, dado que uno no le teme a la vacuidad, [esto se llama] disposición equilibrada. (4) Aunque no hay causa de un resultado similar [en el cuarto nivel que da origen al camino de la visión], aun así es capaz de inducir el camino de los nobles.[639] Por lo tanto, es el supremo entre los dharmas mundanos, y por eso [se le llama] el dharma mundano supremo. Funciona como la condición dominante para el camino no contaminado de la visión. El *Abhisamayālaṃkāra* dice:

> Los grados menor, medio y grande
> de calor, etc., son más diferenciados.[640]

{472} Así, algunos seguidores del Mahāyāna afirman que los cuatro[641] [niveles del camino de la preparación] son triples, es decir, que su clasificación es doce [en total]. En consecuencia, (su descripción es la siguiente].

[Durante] el calor, uno medita enfocándose en los Dharmas de las cuatro realidades a través de la sabiduría experimentada personalmente. Al hacerlo, [surgen] el samādhi (la calma mental) y el prajñā (la visión superior), más las mentes primarias y los factores mentales que están congruentemente asociados con estas ayudas, para alcanzar el [grado menor de] la iluminación clara que consiste en la comprensión de que, además de ser el aprehensor interno (mero discurso mental), algo aprehendido que consiste en referentes externos no tiene naturaleza. [El nivel de] calor se presenta como menor, medio y grande desde el punto de vista de si esta iluminación clara de vacuidad y falta de identidad [aparece] algunas veces, la mayoría de las veces, o incluso más a menudo y de una manera más clara que eso. La sabiduría del calor se llama "el surgimiento del camino menor de la visión" ya que se ve un poco de lo que no se vio antes. En comparación con [los niveles de] pico y demás, es una experiencia de la más clara [iluminación] inferior del vacío y la falta de identidad.

[Durante] el pico, a través de realizar esfuerzos constantes como antes, [surgen] el samādhi y el prajñā, más sus ayudas congruentemente asociadas, para alcanzar el [grado medio de] la iluminación clara. Esto consiste en la expansión y el aumento, incluso más que antes, de la misma iluminación que es la realización de lo aprehendido siendo sin naturaleza. [El nivel del pico] se [clasifica como] menor, medio y grande desde el punto de vista de si uno es consciente de esta realización de la falta de identidad a veces, la mayor parte del tiempo, o más a menudo y de una manera más clara que incluso en los propios sueños.

[Durante] la disposición equilibrada, a través de la meditación como antes, todo lo que aparece como referentes [externos] aparece como nada más que la mente. Por lo tanto, [surgen] el samādhi y el prajñā, más sus factores congruentemente asociados, para alcanzar el gran [grado de la] iluminación clara. Esto consiste en la renuncia a la distracción de lo aprehendido y el logro del menor [grado de la] iluminación clara que representa la realización de que el aprehensor también está sin naturaleza. [El nivel de disposición equilibrada] se [divide en] menor, medio y grande en función de si uno a veces no tiene miedo de la vacuidad, la mayor parte del tiempo no tiene miedo o siempre no tiene miedo.

[Durante] el Dharma Supremo, a través de la meditación como antes, inmediatamente después de este [nivel], surge el camino de la visión y entonces uno se dará cuenta de que el aprehensor está sin naturaleza. {473} Por lo tanto, en términos de los caminos mundanos, [este nivel es el samādhi y el prajñā, más sus factores congruentemente asociados, de] alcanzar el gran [grado de la] iluminación clara de que el aprehensor está sin naturaleza. En términos de los caminos supramundanos, es el samādhi y el prajñā, más sus factores congruentemente

asociados, para alcanzar el [grado] medio de esta [iluminación]. El [Dharma Supremo] menor, medio y grande representan las realizaciones que consisten en la [iluminación] clara inferior, media y grande de que el aprehendedor no tiene naturaleza.

Tanto el abhidharma superior como el inferior concuerdan en hacer la [anterior] división en los tres [grados] menor, [medio] y grande de estos [cuatro niveles de] penetración solo para [el nivel de] disposición equilibrada, pero no para los otros [tres].

En cuanto a la naturaleza de los aspectos mentales [cognitivos] de estos [cuatro niveles], en comparación con la sabiduría no conceptual del camino de la visión, es conceptual. [Sin embargo,] en comparación con las concepciones ordinarias que aprehenden términos y referentes, [la naturaleza de estos cuatro niveles] es la percepción directa no conceptual porque se explica que representan la iluminación clara de lo aprehendido siendo sin naturaleza.

Durante dos de estos cuatro [niveles], respectivamente, se cultivan las cinco facultades y los cinco poderes. Durante los dos [niveles de] calor y pico, se cultivan las [cinco] facultades, y durante los dos [niveles de] disposición equilibrada y el Dharma Supremo, los cinco poderes.

1.5.2.4, Determinación de su naturaleza

> Tiene las características distintivas de aquello en lo que surge,
> en lo que se basa y en lo que se enfoca.

La determinación de la naturaleza de este camino tiene tres partes: (1) los soportes [psicofísicos] en los que surge, (2) los fundamentos en los que se basa y (3) los objetos en los que se enfoca.

(1) Puede surgir en hombres y mujeres de los tres continentes y en las seis clases de dioses del reino del deseo. Una vez que el camino de la acumulación se ha generado en el flujo mental de uno en un estado anterior como humano, [el camino de la preparación] surgirá en el renacimiento de uno como cualquier tipo de dios en el reino del deseo. En algunas [enseñanzas] del Mahāyāna poco común, también hay explicaciones de que [puede] surgir en animales particulares, como los nagas.

(2) En cuanto a los fundamentos en los que se basa, el camino de la preparación de los Śrāvakas se basa en los seis fundamentos del dhyāna: (1) la etapa preparatoria no ineficaz del primer dhyāna, (2) el [primer dhyāna] real ordinario, (3) el [primer dhyāna real] especial, y (4)-(6) los tres dhyānas reales restantes. Aquí, aquellos que no se han liberado previamente del apego se basan en la etapa preparatoria [anterior] del [primer] dhyāna, mientras que aquellos que se han liberado del apego con respecto al [reino] del deseo se basan en los [dhyanas] reales.

Los Pratyekabudas que practican en grupos {474} se basan en cualquiera de los seis niveles de dhyāna, mientras que los que son como rinocerontes se basan en el cuarto dhyāna real. En cuanto a los Bodisatvas, los Vaibhāsikas dicen [en el *Abhidharmakośa*]:

> El maestro y los rinocerontes, hasta la iluminación,
> confían en el último dhyāna y logran todo en uno...[642]

Por lo tanto, afirman que los Bodisatvas confían en el cuarto dhyāna. También existe la afirmación de algunos seguidores del Mahāyāna de que [los Bodisatvas] confían en cualquiera de los cuatro dhyānas reales.

(3) En cuanto a los objetos en los que se enfoca [el camino de la preparación], los Sautrāntikas dicen que, [durante] los tres [niveles de] calor, pico y disposición equilibrada, uno se enfoca en lo aprehendido siendo sin naturaleza, y [durante] el Dharma Supremo, uno se enfoca en el aprehensor siendo sin naturaleza. En cuanto a la realización de lo aprehendido siendo sin naturaleza, su [grado] menor es el logro de la iluminación que es el calor; su [grado] medio, el aumento de esta iluminación, que es el pico; y su [grado] grande, la realización estable que es la disposición equilibrada.

Algunos seguidores del Mahāyāna afirman que, a través del calor [y el pico], uno se da cuenta de que lo aprehendido no tiene naturaleza. A través de la disposición equilibrada y el Dharma Supremo, uno se da cuenta de que el aprehensor no tiene naturaleza. Aquí, la realización de que lo aprehendido dentro de la clase de fenómenos afligidos no tiene naturaleza es el calor. La realización de que lo aprehendido dentro de la clase de fenómenos purificados [no tiene naturaleza] es el pico. En cuanto a las realizaciones de que el aprehensor no tiene naturaleza, la disposición equilibrada es la realización de que el aprehensor que implica el soporte de una persona sustancialmente existente no tiene naturaleza. El Dharma Supremo es la realización de que el aprehensor que implica el soporte de un individuo con existencia imputada [no tiene naturaleza]. Esto concuerda con que dice el *Abhisamayālaṃkāra* :

> Las concepciones acerca de lo aprehendido son dobles
> en términos de entidades y sus remedios,
> cada una de las cuales se subdivide en nueve
> basadas en la ignorancia, skandhas, etc.
>
> De la misma manera, las que se refieren al aprehensor son dobles,
> basadas en la sustancia y la imputación
> en términos de la naturaleza de un yo independiente, etc.,
> y lo que se basa en los skandhas, etc.[643]

Quizás te preguntes: "¿A qué [categoría de] estados mentales pertenecen estas [cuatro] penetraciones?." Consisten principalmente en la auto-conciencia con la que uno se ha familiarizado a través de los tres prajñās [de estudiar, reflexionar y meditar], tal como en el ejemplo de la auto-conciencia de estar familiarizado con el deseo, etc. {475}

1.5.2.5. Las características de la renuncia y la realización

> Los oscurecimientos imputativos se abandonan mediante supresión.
> A través de la realización, uno se involucra en el principio
> de las dos ausencias de identidad.

Las oscurecimientos imputativos aflictivos y cognitivos se abandonan mediante supresión. En términos de las realidades, uno se da cuenta de que una mitad de la identidad de los fenómenos –lo aprehendido– carece de naturaleza.

Además, algunos seguidores del Mahāyāna afirman que las realizaciones a través de los caminos de preparación de los tres yānas son las siguientes. Los Śrāvakas comprenden mediante el calor y el pico que el [aspecto] aprehendido de la identidad de la persona carece de naturaleza. A través de la disposición equilibrada y el Dharma Supremo, comprenden [lo mismo para] el [aspecto] aprehensor de la identidad de la persona. Los Pratyekabudas comprenden mediante el calor y el pico, respectivamente, que los [aspectos] aprehendidos de la identidad de la persona y la identidad de los fenómenos carecen de naturaleza. A través de la disposición equilibrada y el Dharma Supremo, respectivamente, ellos comprenden [lo mismo para] la comprensión [de los aspectos] de cada una de estas dos identidades. Los Bodisatvas comprenden a través [tanto] del calor como del pico que los [aspectos] comprendidos tanto de la identidad de la persona como de los fenómenos carecen de naturaleza. A través de [tanto] la disposición equilibrada como del Dharma Supremo, ellos comprenden [lo mismo para] la comprensión [de los aspectos] de las dos identidades.

El noble Nagārjuna no afirma ninguna diferencia en la comprensión de la falta de identidad entre los caminos de preparación de los tres yānas, solo [algunas] diferencias en los medios y la [iluminación] clara o no clara de los respectivos objetos de enfoque de las cuatro penetraciones. Los sūtras de la prajñāpāramitā [dicen] que también aquellos que se entrenan en el sendero de los Śrāvakas deben entrenarse en esta pāramitā del prajñā.[644] El (*Prajñāpāramitā]saṃcayagāthā* dice:

> En cuanto a aquellos que piensan: "Me convertiré en un Śrāvaka
> del Sugata"
> y aquellos que desean convertirse en Pratyekabudas o, de igual modo,
> reyes del Dharma
> sin confiar en esta disposición equilibrada, no pueden alcanzar [sus
> respectivas metas].[645]

Así pues, esta es la intención de lo que se describe en los discursos intermedios y grandes [de estos sūtras].

1.5.2.6. Declaración de sus cualidades

> Está dotado de las cualidades de no ser cortado, no caer, etc.

El *Mahāyānasūtrālaṃkāra* dice:

> En aquellos que alcanzan el pico, las raíces [de la virtud] no se cortan.
> Aquellos que alcanzan la disposición equilibrada no caen en los reinos inferiores, etc.[646]

El *Ratnameghasūtra* {476} dice que uno se libera de las degeneraciones de los seres ordinarios y está dotado de las cualidades de samādhis, dhāraṇīs, liberaciones, conocimientos sobrenaturales, etc. Los [sūtras] madre y el (*Abhisamay]ālaṃkāra* dicen que aquellos con facultades agudas alcanzan los signos de ser irreversibles a partir de la iluminación perfecta.

1.5.2.7. Su función

> Renuncia al apego a la identidad y genera la realización del primer [bhūmi].

El prajñā que se origina de la meditación mundana (los cuatro factores que conducen a la penetración) renuncia al cuádruple error[647] de aferrarse a las identidades personales y de los fenómenos y genera la realización del camino de la visión, es decir, el primer bhūmi.

1.5.2.8. Enseñanza de su etimología hermenéutica

> Las etimologías hermenéuticas son lo que conduce a la penetración,
> el compromiso a través de la aspiración
> y la preparación para la realización directa de lo último.

Dado que la sabiduría no conceptual, semejante al fuego, del camino de la visión supera y penetra todas las concepciones erróneas de los seres comunes desde la raíz, la penetración real se refiere al camino de la visión, ya que [el camino de la preparación] conduce a eso, por lo que se le llama “lo que conduce a la penetración.” Como uno se involucra en la disposición equilibrada para la naturaleza de los fenómenos a través del poder de aspirar a ella, [este camino se

llama] “el nivel de involucramiento a través de la aspiración.” Al cortar las concepciones de aprehensor y aprehendido en el propio flujo mental, el prajñā que surge de la meditación mundana prepara para el primer bhūmi supramundano (el camino de la visión), que es la realización directa del Dharmadhātu último. Como este es el camino en el que [tal cosa sucede], se [llama] “el camino de la preparación.” Estas son las etimologías hermenéuticas. En un sentido [más] general, el involucramiento a través de la aspiración se explica como [refiriéndose a] ambos [los caminos de] acumulación y preparación.

1.5.3. El camino de la visión

Este camino consta de ocho partes:

1) Presentación de su definición
2) Identificación de sus instancias
3) Clasificación
4) Determinación de su naturaleza
5) Las características de la renuncia y la realización
6) Exposición de sus cualidades
7) Su función
8) Enseñanza de su etimología hermenéutica

1.5.3.1. Presentación de su definición

> El camino de la visión ve de nuevo la verdadera realidad.

{477} Es una base para progresar hacia el nirvāṇa y consiste en la fase de la nueva y clara realización de la verdadera realidad.

1.5.3.2. Identificación de sus instancias

> Es aquello que está asociado con los factores congruentes de la calma supramundana y la [visión] superior.

Los ejemplos del camino de la visión son los remedios que renuncian a ciertos factores, es decir, la visión directa de la naturaleza verdadera de los fenómenos, ya que las cuatro realidades no tienen identidad alguna. Está asociado con los factores congruentes de la calma mental supramundana y la visión superior.

1.5.3.3. Clasificación

> Por su propia naturaleza, es indivisible.
> Uno se entrena principalmente en las siete ramas de la iluminación.

Cuando [este camino] se clasifica a través de sus soportes, es decir, las personas [en quienes surge], es doble en términos de los que se acercan y los que permanecen. Cuando se clasifica a través de los yānas, están los tres caminos de la visión de los Śrāvakas, los Pratyekabudas y los Bodisatvas. Cuando se clasifica a través de su naturaleza, se puede clasificar en dieciséis momentos y así sucesivamente, pero [todos] estos están hechos en adaptación a los Śrāvakas. Puesto que la naturaleza misma del camino de la visión consiste en un solo momento, es indivisible. En este camino, uno se entrena en las siete ramas de la iluminación, como la atención plena correcta.

1.5.3.4. Determinación de su naturaleza

Esto tiene dos partes:

1) La presentación de la forma en que se renuncian a los factores a los que se debe renunciar a través de la visión
2) La presentación de la forma en que surge el camino de la visión

1.5.3.4.1. La presentación de la forma en que se renuncian a los factores a los que se debe renunciar a través de la visión

> Se afirma que los factores a los que se debe renunciar a través de la visión (ochenta y ocho, noventa y cuatro, 112 [648] y etc.)
> se renuncian a través de la concurrencia con el cese o el surgimiento, o a través del surgimiento de la sabiduría no dual.

La determinación de la naturaleza de este camino tiene tres partes:

1) La definición de los factores que se deben abandonar
2) La clasificación de los factores que se deben abandonar
3) La forma en que se deben abandonar los factores que se deben abandonar

1.5.3.4.1.1. La definición de los factores que se deben abandonar

En general, la definición de mera aflicción es “aquello que agita enormemente el flujo mental.” En particular, la definición de los factores que se deben abandonar a través de la visión es “aquello que agita enormemente el flujo mental a través de la imputación.”

1.5.3.4.1.2. Clasificación de los factores que se deben abandonar

Esto tiene dos partes:

1) La clasificación de su naturaleza
2) La clasificación de la forma de abandono

1.5.3.4.1.2.1. La clasificación de su naturaleza

Esto es doble: las aflicciones primarias y las aflicciones secundarias. Si se han abandonado las aflicciones primarias, {478} las aflicciones secundarias se abandonan automáticamente. Por lo tanto, [aquí solo] se explican las primeras. Son las seis: deseo, ira, orgullo, ignorancia, duda y opinión. La opinión es quíntuple:

las opiniones acerca de una personalidad real, las opiniones acerca de los extremos, las opiniones erróneas, las opiniones que sostienen una opinión como primordial, y las opiniones que sostienen la ética y la disciplina espiritual como primordiales.

1.5.3.4.1.2.2. La clasificación de la forma del abandono

[Esta clasificación] es doble en términos de los factores que se deben abandonar a través de la visión y los factores que se deben abandonar a través de la familiarización, [pero esta sección trata solo de] los primeros [factores que se deben abandonar]. En el sistema de los Vaibhāṣikas, se afirma que son ochenta y ocho. El *Abhidharmakośa* dice:

> Son diez, siete, siete y ocho,
> excluyendo tres o dos visiones, respectivamente.
> El sufrimiento y demás en el [reino del] deseo
> se abandonan a través de la visión en el orden debido.[649]

El *Viniścayasaṃgrahaṇī*[650] explica noventa y cuatro factores que deben abandonarse a través de la visión. El *Abhidharmasamuccaya*[651] explica que, en el reino del deseo, hay diez [factores que deben abandonarse a través de la visión], es decir, las cinco aflicciones [anteriores] y las cinco que componen la visión. Como estas [diez] participan en las cuatro realidades [de los nobles], hay cuarenta [en total]. En los dos reinos superiores, no hay ira. Por lo tanto, hay nueve [factores que deben abandonarse a través de la visión] en cada [uno de estos dos reinos]. Como estos [factores también] participan en las cuatro realidades, hay cuatro veces nueve, es decir, treinta y seis en cada [reino]. Los dos conjuntos de estos suman setenta y dos, lo que hace un total de 112.

Se puede decir: "Sin embargo, si no hay forma [en el reino sin forma], la visión cuádruple[652] [de] considerar la ética y la conducta espiritual como primordiales que aprehende las conductas físicas y verbales como las causas para volverse puro y liberado no es sostenible. Por lo tanto, los factores a los que se debe renunciar mediante la visión son 108." Este no es el caso[653]. Porque en el [reino sin forma], aunque de hecho no hay una aprehensión de las conductas físicas y verbales como las causas para volverse puro y liberado, existe la aprehensión de que la propia visión es la causa de la propia liberación, lo cual es una preocupación en la forma de considerar la ética y la disciplina espiritual como primordiales. "Si fuera así, ¿no representaría esto [la visión de] considerar una visión como primordial?" No, no sería [este punto de vista]: el aspecto de sostener un punto de vista como primordial es aprehenderlo como primordial, primario y demás, mientras que el aspecto de sostener la ética y la disciplina espiritual como primordiales es aprehender [el proceso de] volverse puro y liberado. Por lo tanto, sus modos de aprehensión son diferentes.

Se puede decir: "[Las realidades del] sufrimiento y su origen están contenidos en los tres reinos, pero [las realidades de] la cesación y el camino no contaminados

no están contenidos en ellos. Por lo tanto, no es sostenible presentar 'las cesaciones y los caminos de cada uno de los tres reinos.'" {479} No hay ningún error en esto por las siguientes razones. El *Viniścayasaṃgrahaṇī* explica que esto se [presenta] en términos de los tres reinos. Puesto que el sufrimiento [del reino del deseo] y su origen (los factores [del reino del deseo] que se deben abandonar) son algo que está dentro del reino del deseo, la cesación de este sufrimiento, incluidas sus causas, se denomina "la cesación del reino del deseo." Los medios para manifestar esta [cesación] se denominan "el camino del reino del deseo." Las cesaciones y los caminos de los dos reinos superiores se denominan de la misma manera. Se podría objetar: "Sin embargo, es contradictorio que el *Abhidharmasamuccaya* explique 112 factores que se deben abandonar a través de la visión y el *Viniścayasaṃgrahaṇī*, noventa y cuatro." Aquí, algunos [eruditos] dicen que estos representan los sistemas de los Yogacārās y los Sautrāntikas, respectivamente. Sin embargo, puesto que estas [dos] presentaciones [en realidad] son una más sutil y otra más burda, es mejor explicarlas como si representaran las intenciones de diferentes sūtras.

1.5.3.4.1.3. La forma en que se abandonan los factores que se deben abandonar

Los Śrāvakas afirman que los [factores que se deben abandonar a través de la visión] se abandonan a través de un camino concurrente con el cese.[654] El *Abhidharmakośa* [dice]:

> A través del camino concurrente con el cese,
> sus oscurecimientos se abandonan.[655]

El yāna común [ligeramente] cambia la lectura de este [verso]:

> A través del camino concurrente con el surgimiento,
> sus oscurecimientos se abandonan.

Por lo tanto, afirma que [dichos factores que se deben abandonar a través de la visión] se abandonan a través del remedio que es un camino concurrente con el surgimiento.

El Mahāyāna poco común dice que, en última instancia, los factores que se deben abandonar y sus remedios no están establecidos. Por lo tanto, ni su surgimiento ni su cesación son sostenibles. Esto concuerda con el dicho del *Abhisamayālaṃkāra*:

> No hay nada que eliminar en esto,
> ni lo más mínimo que añadir.[656]

El *Bodhicaryāvatāra* dice:

> Cuando los fenómenos son vacíos de esta manera,
> ¿qué hay que ganar y qué perder?[657]

Incluso si se examina esto en [el nivel de] lo aparente, no se afirma que los remedios renuncien a los factores que deben abandonarse por la siguiente razón: cuando los factores que deben abandonarse existen, los remedios no existen, y una vez que los remedios han surgido, los factores que deben abandonarse han cesado. Por lo tanto, no hay encuentro de fenómenos no simultáneos. Desde la perspectiva de un estado mental que no examina [esto], el surgimiento de la sabiduría se etiqueta con la expresión convencional "los factores que deben abandonarse han sido abandonados", tal como en el caso de los [dos] brazos de una balanza que suben y bajan [simultáneamente]. {480}

1.5.3.4.2. La presentación de la forma en que surge el camino de la visión

> Tiene cuatro características distintivas: surgimiento, dependencia, forma de realización y momentos.

La forma en que surge el camino de la visión tiene cuatro partes:
1) Los soportes [psicofísicos] en los que surge
2) Los fundamentos en los que se basa
3) Las formas de realización
4) [La cuestión] de en cuántos momentos surge

1.5.3.4.2.1. Los soportes [psicofísicos] en los que surge

[Puede] surgir en hombres y mujeres de los tres continentes y en dioses del reino del deseo, ya que tienen facultades agudas y poseen las escrituras del Buda, mientras que su cansancio [del saṃsāra] es grande. No surge en [seres de] los tres reinos inferiores, ya que están oscurecidos por grandes oscurecimientos de maduración kármica, y tampoco en [seres del continente de] Uttarakuru y los dos reinos superiores, ya que carecen de cansancio.

1.5.3.4.2.2. Los fundamentos en los que se basa

El camino de la visión de los Śrāvakas se basa en cualquiera de los seis fundamentos de dhyāna. En este caso, si uno no se ha liberado previamente del apego, se basa en la etapa preparatoria del primer dhyāna. Si uno tiene [tal libertad del apego], se basa en los dhyānas reales. Uno no se basa en los fundamentos del [reino] del deseo, ya que el camino de la visión está acompañado por los factores congruentes de la calma mental y la visión superior, mientras que la calma mental es débil y la distracción es predominante en los fundamentos del [reino] del deseo. Uno tampoco se basa en las [absorciones] sin forma, ya que su visión superior es menor.

Si uno hace esfuerzos en las etapas preparatorias del segundo dhyāna y demás, es ciertamente posible que [el camino de la visión] pueda desarrollarse (sobre la

base de estos). Sin embargo, es difícil desarrollarlo ya que su calma mental es menor. Se puede objetar: “En este caso, lo mismo es cierto para la etapa preparatoria del primer dhyāna.” No es lo mismo por la siguiente razón. El surgimiento del camino de la visión debe depender del estado mental de un dhyāna real. Sin embargo, si uno no alcanza [ninguno de estos] [dhyanas] reales, solo la etapa preparatoria del primer [dhyana] es más fácil [de cultivar que la del segundo dhyāna. Por lo tanto,] uno no depende de la etapa preparatoria del segundo [dhyana] ya que es suficiente depender del primer [dhyana] real, que es más fácil que ese.

Los Pratyekabudas que practican en grupos dependen de cualquiera de los seis fundamentos del dhyāna, y los que son como rinocerontes confían en el verdadero cuarto dhyāna. Se puede objetar [a esto último]: “Sin embargo, [existe] la explicación de que los que son como rinocerontes, después de haber muerto, renacen solo en el reino de los deseos. Esto entonces no es razonable porque, [al confiar en el cuarto dhyāna,] han renunciado a las aflicciones del tercer dhyāna y de abajo.” No hay ningún error en esto ya que [tales Pratyekabudas] no renacen a través del karma, sino a través de plegarias de aspiración.

Los Bodisatvas {481} confían en el cuarto dhyāna muy puro. No confían en las etapas preparatorias ya que han alcanzado el samādhi de la corriente del Dharma antes.

1.5.3.4.2.3, Las maneras de la realización

En el sistema del yāna común, los Śrāvakas se dan cuenta de que los objetos [en cuestión] –las cuatro realidades– carecen de cualquier identidad de la persona. Aquí, su enfoque no está en las realidades que son [meras] presentaciones [en los textos], sino que se centran en los fenómenos específicamente caracterizados que se denominan “las realidades que se presentan [en los textos].” Los Pratyekabudas se dan cuenta de que los [aspectos] aprehendidos de la falta de identidad de la persona y de los fenómenos carecen de naturaleza. Los Bodisatvas se dan cuenta de ambas faltas de identidad. En el sistema poco común del Mahāyāna, los [sūtras] madre dicen:

> También aquellos que desean entrenarse en los bhūmis de los Śrāvakas deben entrenarse en esta pāramitā del prajñā.[658]

Al seguir esta y otras afirmaciones similares, el noble Nāgārjuna y sus herederos espirituales no afirman que haya diferencias en las realizaciones de la falta de identidad por parte de los tres portadores de la disposición.

1.5.3.4.2.4. La cuestión de en cuántos momentos surge

Esto tiene dos partes:

1) [El sistema del] yāna común
2) El sistema poco común

1.5.3.4.2.4.1. El sistema del yāna común

El *Abhidharmakośa* dice:

> Del Dharma mundano supremo
> [viene] la disposición no contaminada del Dharma
>
> con respecto al sufrimiento del [reino del deseo].
> De ahí [viene] la cognición del Dharma con respecto a este [sufrimiento].
> De la misma manera, [se sigue] la disposición y cognición subsiguientes con respecto a los sufrimientos restantes.
> Lo mismo se aplica a las [otras] tres realidades.[659]

En consecuencia, los Vaibhāsikas afirman que, justo después del Dharma Supremo [del camino de la preparación], [siguen] cuatro momentos: la disposición equilibrada para la cognición del Dharma con respecto a la [realidad del] sufrimiento del [reino] del deseo, la cognición del Dharma con respecto a esto, luego la disposición equilibrada para la cognición posterior con respecto a la [realidad del] sufrimiento de los reinos superiores, y la cognición posterior con respecto a esto. El mismo [modelo] se aplica a las tres realidades restantes. Por lo tanto, son los prajñās no contaminados de estos dieciséis momentos los que ven las [cuatro] realidades. El *Abhidharmakośa* dice:

> En el orden debido, las disposiciones equilibradas y las cogniciones
> son los caminos ininterrumpidos y los [caminos] de la liberación.
> Dado que los [primeros] quince momentos entre estos
> vean lo que no ha sido visto, son el camino de la visión.
> ...
> En el decimosexto, uno permanece en su resultado.[660]

{482} En consecuencia, las ocho disposiciones equilibradas son los caminos ininterrumpidos, ya que cortan el logro que consiste en los factores que se deben abandonar a través de la visión. Las ocho cogniciones son los caminos de la liberación, ya que experimentan el logro de la libertad [de estos factores que se deben abandonar]. Sus [primeros] quince momentos son el camino real de la visión, mientras que el decimosexto es su resultado y tiene un continuum. Por lo tanto, representa [el comienzo de] el camino de la familiarización.

En el sistema Madhyamaka del Mahāyāna, al ver la naturaleza de los fenómenos en su omnipresencia, no hay divisiones en términos de ninguna nueva visión [posterior] que sea de un tipo diferente [a la visión anterior]. Desde esta perspectiva, el camino de la visión se presenta como un [único] momento. Sin embargo, en términos de la manera en que corta a través de las superimposiciones

y su manera de mejorar, tiene dieciséis momentos. Aquí, las cuatro disposiciones del Dharma son los caminos ininterrumpidos que renuncian a los factores que deben ser abandonados a través de la visión, es decir, los sufrimientos contenidos en los niveles de [todos] los tres reinos. Las cuatro cogniciones del Dharma son los caminos de liberación en los que estos [factores] han sido abandonados. Las cuatro disposiciones subsiguientes son los caminos ininterrumpidos que cortan a través de las superimposiciones de aprehender estas [disposiciones del Dharma y cogniciones del Dharma] como algunos [factores] que no son las causas de las futuras cualidades de los nobles. Las cuatro cogniciones subsiguientes son los caminos de liberación en los que estas [superimposiciones] han sido abandonadas.

[El *Aṣṭasāhasrikāprajñāparamitāvyākhyā*[661] de Haribhadra dice que es un solo momento en términos del resultado, es decir, la realización clara. Sin embargo, al eliminar las ideas erróneas acerca de cada una de las [cuatro] realidades, tiene dieciséis momentos. El *Mumimatālaṃkāra* dice que la disposición equilibrada del Dharma con respecto al sufrimiento es el camino de la visión que califica plenamente como tal, y que los otros [momentos] son nominales. Otros afirman que, a través de los diferentes grados de facultades [de los seres], puede surgir cualquier número de momentos desde uno hasta dieciséis que sea individualmente adecuado. A través de la intención del *Abhidharmasamuccaya*, está claro que los dieciséis momentos surgen en el orden debido de una manera ininterrumpida ya que cualquier otra cosa sería contradictoria con la diferencia entre el que se acerca y el que permanece, las líneas limítrofes entre [diferentes] facultades, etc.

Aquí, [el término] “momento” [se entiende como el tiempo que lleva] completar la actividad de un determinado camino. Esto es lo que se denomina un momento. Por lo tanto, se refiere a un momento [como el tiempo que lleva] completar una actividad.

1.5.3.4.2.4.2. El sistema poco común

Se enseña que “de hecho, los Bodisatvas alcanzan la disposición equilibrada para el Dharma del no surgimiento.” {483} Por lo tanto, no se afirma que, en última instancia, surja el camino de la visión. Un sūtra dice:

> El no surgimiento es la única realidad.
> Algunos llaman a esto “cuatro realidades.”
> Una vez que uno mora en el corazón de la iluminación, ni siquiera
> una única realidad
> se ve establecida, así que ¿cómo podrían ser cuatro?

El *Yuktiṣaṣṭikā* dice:

> En cuanto a la cognición del Dharma,
> si hubiera una distinción en ella,

> entonces esas personas ignorantes
> que piensan que incluso las entidades muy sutiles
> surgen a través de algo
> no verían la realidad de la originación a través de las condiciones.[662]

Quizás te preguntes: "Entonces, ¿cuál es el sentido de las explicaciones de los sūtras de que el camino de la visión surge como un solo momento, dieciséis [momentos], y etc?." Estas [explicaciones se dieron] con la intención de cuidar a los realistas. Aquí, la base de esta intención es la originación dependiente. El propósito es introducir a aquellos que se aferran a las entidades [en la originación dependiente]. La invalidación de la declaración explícita se enuncia en el *Mūlamadhyamakakārikā*:

> Ni de sí mismas, ni de algo distinto,
> ni de ambos, y ni sin una causa–
> en cualquier lugar y en cualquier momento,
> todas las entidades carecen de surgimiento.[663]

Por lo tanto, [también el surgimiento del camino de la visión] se refuta mediante la negación del surgimiento en las cuatro formas posibles. Además, si uno analiza en cuántos momentos surge el camino de la visión, también tiene que analizar en cuántos [momentos] cesa. Por lo tanto, esto se vuelve extremadamente absurdo. Como dice el *Mūlamadhyamakakārikā*:

> Si piensas, "yo veo
> el origen y la cesación",
> el origen y la cesación
> se ven a través de la estupidez.[664]

Puedes preguntarte, "¿Este surgimiento en dependencia no es un surgimiento?" El *Anavatapta[nāgarāja]paripṛccha[sūtra]* dice:

> Lo que surge en dependencia no surge.
> No tiene la naturaleza de surgir.
> Lo que depende de las condiciones es vacuidad.
> Aquellos que conocen la vacuidad son concienzudos.

(En su *Śūnyatāsaptati*,] el noble Nāgārjuna dice:

> "En dependencia de eso, esto se origina."
> Esta manera de hablar del mundo no se niega.

> Lo que es originación dependiente no tiene naturaleza. {484}
> Entonces, ¿cómo podría uno estar seguro de su existencia?[665]

y [en su *Mūlamadhyamakakārikā*):

> Puesto que no hay fenómeno
> que no sea originación dependiente,
> por lo tanto, no hay fenómeno
> que no sea vacuidad.[666]

Puesto que hay otras afirmaciones extensas como estas, todos los fenómenos no tienen surgimiento.

1.5.3.5. Las características de la renuncia y la realización

> Se comprende directamente la talidad y la variedad, según sea apropiado.

Se renuncia a las semillas de los factores que se deben abandonar a través de la visión desde su raíz. Se comprende directamente la realidad de la talidad de la naturaleza de los fenómenos y también se comprende la realidad de la variedad de los portadores de esta naturaleza según sea apropiado. Esto corresponde a lo que dice el *Mahāyānasūtrālaṃkāra*:

> Ellos perciben directamente el Dharmadhātu
> libre de la característica de la dualidad.[667]

1.5.3.6. Exposición de sus cualidades

> Existe la libertad de los cinco miedos y las cualidades son mil doscientas.

Aquellos que están en el camino de la visión están libres de los cinco miedos, como [el miedo a] los reinos inferiores.[668] Ellos alcanzan los poderes que surgen durante el logro posterior, es decir, las cualidades mil veces cien, como alcanzar cien samādhis y demás. Sin embargo, dado que todavía tienen el factor de un "mio" y un yo innatos, [también] tienen las latencias innatas para las aflicciones que surgen de esto. Por lo tanto, se afirma que carecen de cualquier cosificación de cualquier cosa, pero aún pueden tener sustos momentáneos, como una persona que tiene miedo de un montón de nieve. Del mismo modo, cuando están distraídos, incluso tienen factores imputacionales sutiles de estar asustados de caer en el saṃsāra o de desear ser famosos. Sin embargo, estas [emociones] no son tan

masivas como en los seres ordinarios porque regresan a la atención plena instantánea y, por lo tanto, no tienen que depender de ningún remedio.

En resumen, se enseña: “Una vez que se alcanza el camino de la visión, las concepciones (aún) surgen, pero se terminan y se dominan mediante la sabiduría en el segundo momento. Por lo tanto, a partir de entonces, uno progresa en el camino a través del impulso [de esto] sin necesidad de ningún esfuerzo. Esto es similar al vuelo progresivo de una flecha a través del impulso [causado por] los dedos de uno.” {485}

1.5.3.7. Su función

> Uno se libera de la existencia [saṃsārica] y somete el
> fundamento del nirvāṇa.

Los factores que se deben abandonar [aquí] (las aflicciones imputacionales) se abandonan todos y las causas que lo arrojan a uno al saṃsāra se terminan. Por lo tanto, uno se libera de la existencia [saṃsārica] y somete el fundamento del abandono total del saṃsāra, es decir, nirvāṇa.

1.5.3.8. Enseñanza de su etimología hermenéutica

> Las etimologías hermenéuticas son virtud no contaminada,
> remedio del abandono,
> primera generación y visión directa de la liberación de los
> puntos de referencia.

[Dado que este camino] sirve como remedio para las entidades contaminadas, se le llama “virtud no contaminada.” Dado que renuncia a las aflicciones que son factores a los que hay que renunciar mediante la visión de su raíz, se le [llama] “remedio del abandono.” Dado que es el comienzo de los Dharmas de los nobles, también se le [llama] “la primera generación de la mente supramundana.” Dado que es el camino de la visión directamente la realidad de los nobles que nunca se había visto antes (la naturaleza de los fenómenos libres de puntos de referencia), se le llama “el camino de la visión.” Estos son los significados de sus etimologías hermenéuticas.

Quizás te preguntes: “Sin embargo, ¿en qué se diferencia de la realización durante el camino de preparación anterior?” La realización del camino de la visión consiste en ver directamente la naturaleza específicamente caracterizada de los fenómenos [como tales], mientras que la realización del camino de la preparación consiste en realizar una mera fracción de la naturaleza de los fenómenos que es parcialmente concordante con dicha [naturaleza real de los fenómenos].

1.5.4. El camino de la familiarización

Este tiene ocho partes:

1) Presentación de su definición
2) Identificación de sus instancias
3) Clasificación
4) Determinación de su naturaleza
5) Las características de la renuncia y la realización
6) Enunciado de sus cualidades
7) Su función
8) Enseñanza de su etimología hermenéutica

1.5.4.1. Presentación de su definición

> El camino de la familiarización es la fase de familiarizarse con lo que es especial.

La definición del camino de la familiarización es “aquello que es un trampolín hacia la liberación y consiste en la fase de tener que familiarizarse con los samādhis especiales.”

1.5.4.2. Identificación de sus instancias

> Uno hace que su flujo mental se acostumbre a lo que se ha realizado directamente.

Las instancias de este camino son los remedios que renuncian a todo. {486} Esto significa que uno hace que su flujo mental se acostumbre y se familiarice con esta misma realidad de la naturaleza de los fenómenos que se ha realizado directamente a través del camino de la visión.

1.5.4.3. Clasificación

Esto tiene dos partes:

1) El camino mundano de la familiarización
2) El camino supramundano de la familiarización

1.5.4.3.1. El camino mundano de la familiarización

> El camino contaminado de la familiarización debe entenderse a partir de lo que se explicó anteriormente.

El camino mundano contaminado de la familiarización se señala a través de lo que se explicó anteriormente en el capítulo que explica el brahmayāna[669] y debe entenderse a partir de ahí. No se describe aquí.

1.5.4.3.2. El camino supramundano de la familiarización

El camino no contaminado que está más allá [requiere] el soporte de
los Śrāvakas, Pratyekabudas y Bodisatvas.
[Consta de] cuatro caminos: preparación, ininterrumpido,
liberación y especial. Su naturaleza es menor, media y grande.
La clasificación [a través de] la familiaridad en equilibrio y
logro es doble.
Uno tiene que entrenarse en el óctuple camino de los nobles.

Cuando se clasifica el camino de familiarización con el [estado] no contaminado más allá de la miseria [(nirvāṇa)], [hay] cinco [maneras de clasificarlo]: (1) clasificación a través de sus soportes [psicofísicos], (2) clasificación a través de los factores que se deben abandonar, (3) clasificación a través de los caminos, (4) clasificación a través de su naturaleza, y (5) clasificación a través de la familiarización.

(1) La primera es triple: los caminos de familiarización de los Śrāvakas, Pratyekabudas y Bodisatvas.

(2) La clasificación a través de los factores que se deben abandonar significa que el número de remedios corresponde a los 144 factores que se deben abandonar a través de la familiarización.

(3) La clasificación a través de los caminos es cuádruple: el camino de la preparación, el camino ininterrumpido, el camino de la liberación y el camino especial.

(4) La clasificación a través de su naturaleza es triple: el camino menor, el medio y el gran camino de familiarización.

(5) La clasificación a través de la familiarización es doble, es decir, familiarización a través del equilibrio meditativo y logro subsiguiente.

Durante la fase (del camino de familiarización), uno tiene que entrenarse en el óctuple camino de los nobles, como la visión correcta.

1.5.4.4. Determinación de su naturaleza

Los 414 factores que se deben abandonar a través de la familiarización se
abandonan a través de sus remedios.
Tiene las características distintivas de soporte, base y enfoque.

La enseñanza sobre la naturaleza de este camino {487} tiene dos partes:

1) La forma en que se abandonan los factores que se deben abandonar a través de la familiarización
2) La forma en que surge el camino de familiarización

1.5.4.4.1. La forma en que se abandonan los factores a los que se debe renunciar mediante la familiarización

Esto tiene tres partes:

1) La definición de los factores a los que se debe renunciar mediante la familiarización
2) Su clasificación
3) La forma en que se abandonan mediante sus remedios

(1) La definición de los factores a los que se debe renunciar mediante la familiarización es "aquello que agita enormemente la mente a través del [apego] innato a la identidad."

(2) Su clasificación es la siguiente: [En el Mahāyāna, hay] seis aflicciones innatas en el reino del deseo. Puesto que no hay ira en los dos reinos superiores, hay cinco [aflicciones innatas] en cada uno de sus ocho niveles (el primer dhyāna y así sucesivamente), es decir, cuarenta en total. Si añadimos estos a los seis del reino del deseo anteriores, obtenemos cuarenta y seis. Cada uno de ellos se divide en grados grandes, medios y menores, y estos grados se subdividen a su vez en el mayor de los mayores, y así sucesivamente. Puesto que los cuarenta y seis mencionados se dividen en nueve cada uno, el total general de los factores aflictivos que se deben abandonar mediante la familiarización es 414.

(3) La forma en que se abandonan mediante sus remedios debe entenderse de la misma manera que se explicó para el camino de la visión.

1.5.4.4.2. La forma en que surge el camino de la familiarización

(Este camino) tiene las tres características de (1) los soportes [psicofísicos] en los que surge, (2) los fundamentos en los que se basa y (3) los objetos en los que se enfoca.

(1) Puede surgir en hombres y mujeres de los tres continentes y en los dioses (excepto aquellos sin discriminación y aquellos en la Cima de la Existencia) porque estos son soporte [psicofísicos] meritorios. [En cuanto a los demás seres,] los oscurecimientos predominan en los tres reinos inferiores y en Uttarakuru, así como en los neutros y hermafroditas. Los [dioses] sin discriminación no tienen una mente clara, y aquellos en la Cima de la Existencia no consideran los reinos superiores (debajo de ellos] como pacíficos. Por lo tanto, [el camino de la familiarización] no surge en ellos.

(2) El camino de la familiarización de los Śrāvakas [puede] depender de nueve [bases]: los cuatro dhyānas reales, la etapa preparatoria del primer dhyāna, su [forma] especial real y los tres estados resultantes sin forma. Las razones por las que no dependen de otras [bases] son las siguientes. La mente del reino del deseo no es funcional, mientras que la mente de la Cima de la Existencia no es clara. Dado que las etapas preparatorias de [ambos] los tres dhyānas restantes y las

[otras] tres [absorciones] sin forma implican esfuerzos para alcanzar algo superior, su calma mental es débil, y la calma mental y la visión superior no se unen a través de su poder. Por lo tanto, [los Śrāvakas] no confían en [cualquiera de] ellos.

En cuanto al camino de familiarización de los Pratyekabudas, {488} aquellos que practican en grupos se basan en cualquiera de los seis [niveles de] dhyāna, y los que son como rinocerontes se basan en el verdadero cuarto dhyāna.

El camino de familiarización de los Bodisatvas se basa en el cuarto dhyāna muy puro. Sin embargo, en cuanto a los niveles de sus renacimientos, a través del karma y las plegarias de aspiración, solo nacen en los dos reinos del deseo y la forma, pero no en el [reino] sin forma. Cuando entrenan su destreza en el samādhi, es decir, cuando se involucran en absorciones tales como el deporte del león y cruzar en un salto, [también utilizan] las absorciones sin forma y [la absorción meditativa de] la cesación.

(3) En cuanto a los objetos en los que se centra [el camino de la familiarización], en el yāna común, después del camino de la visión, uno se familiariza con la calma mental y la visión superior que están asociadas con sus factores congruentes y se centran en la naturaleza verdadera de las cuatro realidades. En el Mahāyāna no común, uno se familiariza de tal manera que la naturaleza de los fenómenos que se comprendió en el camino de la visión y la sabiduría [que la comprendió] se conectan con todos los fenómenos.

1.5.4.5. Las características de la renuncia y la realización

> Uno renuncia principalmente a los oscurecimientos cognitivos y
> realiza claramente la naturaleza de los fenómenos.

(En general,] los grillentes restantes que uno no fue capaz de abandonar a través del camino de la visión son los factores que se deben abandonar a través de la familiarización que se abandonan gradualmente. En particular, los seguidores del Mahāyāna principalmente y ante todo abandonan los oscurecimientos cognitivos. Como se dice en el *Mahāyānasūtrālaṃkāra*:

> Después de que las aflicciones que se deben abandonar a través
> de la visión
> han sido completamente abandonadas,
> para abandonar los oscurecimientos cognitivos,
> uno se aplica a la familiarización.[670]

Haribhadra dice [en su *Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitāvyākhyā*]:

> Porque uno se enfoca en lo que no es diferente de la entidad que
> fue percibida a través del camino de la visión como se explicó...[671]

En consecuencia, [el camino de la familiarización es aproximadamente concordante con el camino de la visión, es decir, la comprensión directa de la naturaleza

de los fenómenos. [Tal renuncia y comprensión] son esencialmente [los resultados] del camino supramundano de la familiarización, mientras que el camino mundano [de familiarización] produce sus resultados dentro del saṃsāra. Por lo tanto, es [incluso] inferior al camino de la visión.

1.5.4.6. Enunciado de sus cualidades

Las cualidades especiales aumentan aún más.

{489} Lo qué consisten las realizaciones claras posteriores (al camino de la visión) y las cualidades especiales de los diez bhūmis aumentan cada vez más.

1.5.4.7. Su función

Libera de los oscurecimientos latentes y hace que uno progrese
gradualmente a través de los diez bhūmis.

Al renunciar a los factores que deben abandonarse –todos los oscurecimientos aflictivos y cognitivos innatos y latentes– en su raíz, hace que los diez bhūmis supramundanos se manifiesten. Hasta el séptimo bhumi, [aún] existe el peligro de que aquellos con las facultades más inferiores retrocedan a alguna forma inferior de iluminación. Por lo tanto, estos son los bhūmis impuros. Dado que uno no retrocede [de esta manera] desde el octavo bhūmi en adelante, los [bhūmis restantes] son los puros.

1.5.4.8. Enseñanza de su etimología hermenéutica

La etimología hermenéutica es familiarizarse con la realización.

La etimología hermenéutica es la siguiente. Puesto que es el camino de familiarizarse con la familiarización con la verdadera realidad que se realizó en el camino de la visión, se le llama “el camino de la familiarización.” Puesto que no está contaminado, se le llama “raíces no contaminadas de la virtud.” Puesto que es el remedio que renuncia a través de la familiarización, también se le [llama] “remedio de renuncia.”

1.5.5. El camino de la completación

Este tiene ocho partes:

1) Presentación de su definición
2) Identificación de sus instancias
3) Clasificación
4) Determinación de su naturaleza
5) Las características de la renuncia y la realización

6) Exposición de sus cualidades
7) Su función
8) Enseñanza de su etimología hermenéutica

1.5.5.1. Presentación de su definición

> El camino de la completación es la realización clara del objeto final de la familiarización.

La definición del camino de la completación es “aquello que es la base para actualizar el nirvāṇa y consiste en la fase de realizar claramente el objeto final de la familiarización.”

1.5.5.2. Identificación de sus instancias

> Sus instancias son el vajra samādhi al final del continuum, la Iluminación Total, etc.

Las instancias de este camino –el remedio que completa totalmente la renuncia– son las siguientes. El final del continuum de los diez bhūmis –el vajra samādhi– abandona incluso los [oscurecimientos] aflictivos [más sutiles], que son como si habitaran {490} profundamente bajo la piel y dentro de la médula, y los oscurecimientos cognitivos más sutiles. A partir de entonces, uno mora en el undécimo (bhūmi, llamado] Iluminación Total (el Budabhūmi).

1.5.5.3. Clasificación

> Se clasifica a través de los tres yānas, los dos caminos, los tres niveles, etc.
> Los diez Dharmas del no aprendizaje consisten en los cinco skandhas no contaminados.

Su clasificación a través de los yānas es triple: los caminos del no aprendizaje de los Śrāvakas, Pratyekabudas y Bodisatvas. [También] se puede clasificar [en términos de] los dos caminos (el camino ininterrumpido y (el camino] de la liberación), los tres niveles ([el nivel de] los Dharmas del no aprendizaje, el nivel de comprender lo que se tenía que hacer y [el nivel] de haber abandonado [todos] los oscurecimientos),[672] y etc. Además, tanto el conocimiento de que la terminación de las aflicciones [de hecho] representan [su] terminación y el conocimiento de que no hay más surgimiento de sufrimiento [de hecho] significa que no hay más surgimiento [de sufrimiento] son también características distintivas del camino del no aprendizaje.

Durante estas fases, existen los diez Dharmas de no aprendizaje: (1)-(8) el óctuple sendero final de los nobles (desde la visión correcta del no aprendizaje hasta el samādhi correcto del no aprendizaje), (9) la mente perfecta del no aprendizaje que está completamente liberada, y (10) el prajñā perfecto del no aprendizaje que está completamente liberado. Estos diez Dharmas del no aprendizaje se [presentan] en términos de los cinco skandhas no contaminados: (1) el skandha de la ética (el habla perfecta, los objetivos de la acción y el sustento del no aprendizaje), (2) el skandha del samādhi (el samādhi y la atención plena [del no aprendizaje]), (3) el skandha del prajñā (la visión, el pensamiento y el vigor [del no aprendizaje]), (4) el skandha de la liberación (la mente que está completamente liberada), y (5) el skandha de la visión de la sabiduría de la liberación (el prajñā de la liberación).

1.5.5.4. Determinación de su naturaleza

> Su naturaleza [se refiere a] en qué [surge], en qué [se basa] y en qué se enfoca.

La determinación de la naturaleza de este camino tiene tres partes: (1) los soportes [psicofísicos] en los que surge, (2) los fundamentos en los que se basa, y (3) los objetos en los que se enfoca. (1)–(2) En el sistema de los Śrāvakas, el primer y el segundo [punto] son los mismos que en la explicación [correspondiente] sobre el camino supramundano de familiarización que se dio antes. {491} En el sistema del Mahāyāna común, se afirma que [el camino del no aprendizaje] surge en el soporte [psicofísico] de un cuerpo humano, y especialmente en el soporte [psicofísico] de un Bodisatva dentro de la casta brahmana o real en el país central de Jambudvīpa. Surge del fundamento que es el samādhi similar al vajra [que se basa en] el cuarto dhyāna. El sistema del Mahāyāna extraordinario afirma que el soporte [físico] [de este camino] es un Bodisatva en el décimo bhūmi y que surge de la condición dominante del samādhi similar al vajra [que se basa en] la forma más elevada del cuarto dhyāna absolutamente puro. (3) En cuanto a los objetos en los que se centra [este camino], en el sistema del yāna común, a través del samādhi similar al vajra, se centra en los objetos que consisten en las cuatro realidades, la realidad de la cesación o los diez Dharmas del no aprendizaje. En el sistema del Mahāyāna extraordinario, se centra en el nirvāṇa no permanente.

1.5.5.5. Las características de la renuncia y la realización

> Se abandonan todos los obstáculos y se realiza la talidad y la variedad.

Las características de la renuncia y la realización de este camino son las siguientes: Se abandonan sin excepción los obstáculos para el [tipo de] liberación respectivo. Uno se da cuenta de que la realidad de la talidad –la naturaleza de los fenómenos– está pura de todos los factores respectivos que deben abandonarse. La realidad de la variedad se realiza como se describe en el *Abhidharmakośa*:

> Arhats, rinocerontes y el maestro, respectivamente,
> ven un dichilio[cosmos], un tri[chiliocosmos], e incontables [cosmos].[673]

1.5.5.6. Enunciado de sus cualidades

> [Tiene] cualidades comunes y especiales inconcebibles.

Se alcanzan cualidades ilimitadas: las comunes son “el estado de arhat”, “la terminación de la contaminación”, “la ausencia de aflicciones”, etc., mientras que las especiales son los poderes, la intrepidez, las [cualidades] únicas, el conocimiento de todos los aspectos, etc.

1.5.5.7. Su función

> Manifiesta los kāyas y las sabidurías sin excepción.

Su función es que manifiesta directamente los tres kāyas y las cuatro sabidurías.

1.5.5.8. Enseñanza de su etimología hermenéutica

> Las etimologías hermenéuticas son raíces no contaminadas de
> la virtud, el remedio para la existencia [saṃsārica], {492}
> y habiendo alcanzado el fin del progreso y lo que había que aprender.

Puesto que [este camino] está libre de todas las contaminaciones, se le llama “raíces no contaminadas de la virtud.” Puesto que hace que las aflicciones abandonadas no surjan de nuevo, se le llama “el remedio para la existencia [saṃsārica].” Puesto que uno ha progresado hasta el punto de completación en el que se han abandonado los factores que se deben abandonar y se sabe lo que se debe conocer, se le llama “el camino de la completación.” Puesto que uno ha llegado al final de lo que tenía que aprender, también se le llama “el camino del no aprendizaje.”

Quizás te preguntes: “Entonces, ¿por qué se le llama ‘camino’?.” A través del samādhi similar al vajra, hay algo a lo que renunciar que se debe renunciar en el momento anterior, así como algo a lo que alcanzar que se debe lograr en el

momento posterior. Por lo tanto, se le llama “el camino de la completación.” Sobre esto, en el sistema del yāna común, el *Abhidharmakośa* dice:

> Porque tienen poder sobre el logro
> de estados cada vez más elevados, como el nirvāṇa,
> son las facultades de hacer que uno lo sepa todo,
> conocerlo todo, y asimismo estar dotado de saberlo todo.[674]

Por lo tanto, [algunos] dicen: “Aquello que domina el camino de la visión (la facultad de hacer que uno conozca todo lo desconocido) existe en el camino de la preparación. Aquello que domina el camino de la familiarización (la facultad de saber todo) existe en el camino de la visión. Aquello que domina el camino de la completación (la facultad de estar dotado de saber todo) existe en el camino de la familiarización.” Sin embargo, en el Mahāyāna poco común, no se utilizan los términos convencionales de estas facultades.

2. Enseñanza de la presentación de los bhūmis

Esto tiene tres partes:
1) Presentación de los bhūmis como dobles
2) Enseñanza de las diferencias entre estos dos
3) Explicación detallada de los Budabhūmis

2.1. Presentación de los bhūmis como dobles

Esto tiene dos partes:
1) Breve introducción
2) Explicación detallada

2.1.1. Breve introducción

> En general, los bhūmis son dobles: los de estar libre del apego y
> los de la Budeidad.

Las bases que son los soportes para la colección de las cualidades de los nobles son los bhūmis. En general, se presentan como dobles, llamados “los bhūmis de estar libre del apego deseoso” y “los bhūmis de la Budeidad completamente perfecta.” Otros nombres para estos [dos] son “los bhūmis de los Śrāvakas y Pratyekabudas” y “los bhūmis de los Bodisatvas”, o “los bhūmis del Hīnayāna” y “los bhūmis del Mahāyāna.” {493}

2.1.2. Explicación detallada

Esto tiene dos partes:

1) Los bhūmis libres del apego
2) Los Budabhūmis

2.1.2.1. Los bhūmis libres del apego

> Son los bhūmis de la disposición, el octavo, la visión,
> la disminución, la libertad, la realización, los Śrāvakas y
> los Pratyekabudas.

"Los bhūmis de la liberación del deseo" se refieren principalmente a la familiarización con la falta de identidad de la persona y las cuatro realidades de los nobles, es decir, a los ocho bhūmis del Hīnayāna. Se los llama "los bhūmi de la disposición, el octavo [bhūmi], (los bhūmis de] ver, disminución, liberación del deseo, realización de lo que se tenía que hacer, Śrāvakas y Pratyekabudas." Por lo tanto, un "poderoso señor de los ocho bhūmis" tiene poder sobre estos.

Aquí, al comienzo [de esta lista], se agrega el bhūmi de ver lo que es puro, y el [bhūmi de] los Pratyekabudas no se cuenta [por separado], como se explicará [a continuación]. Según esta forma de explicar los ocho bhūmis, son los siguientes. (1) El primero –"el bhümi de ver lo que es puro" es el camino de acumulación de los Śrāvakas porque es la virtud que conduce a la liberación (lo que es únicamente puro es liberación, y centrarse en ello es virtud). (2) El bhūmi de la disposición consiste en [los niveles de] gran disposición equilibrada y el Dharma Supremo del camino de la preparación. Porque en [los niveles de] calor, pico e inferior, es posible volverse hacia el Mahāyāna, y en [los niveles de] disposición equilibrada media e inferior, es posible volverse hacia [el yāna de] los Pratyekabudas. Sin embargo, una vez que uno ha alcanzado [los niveles de] gran disposición equilibrada y superiores, uno no se vuelve hacia otros yānas, sino que su disposición es definida como la de un Śrāvaka o un Pratyekabuda, (respectivamente). (3) El octavo bhūmi se refiere a los que se acercan a entrar en la corriente (los que se acercan al primer fruto [del sendero Śrāvaka], que es el octavo [bhūmi] cuando se cuenta hacia atrás desde el estado de arhat). (4) El bhūmi de ver es el fruto [real] de alguien que entra en la corriente porque uno ve directamente los [dieciséis] aspectos de las cuatro realidades. (5) El bhūmi de disminución es el fruto de [uno que] retorna porque las aflicciones del [reino] del deseo han sido abandonadas en su mayor parte. (6) El bhūmi de liberación del deseo es el fruto de uno que no retorna. (7) El bhumi de realizar lo que había que hacer es el fruto que es el estado de arhat –{494} es el camino de la realización directa de las cuatro realidades. (8) El bhūmi de los Śrāvakas es o bien (considerado como] el bhūmi

que es la base para esta clasificación o bien [se toma como que incluye] a los tres que se acercan restantes (tales como los que se acercan [una vez] y regresan). Porque las otras realizaciones claras de los Śrāvakas se enseñan con los otros nombres [anteriores], y así este nombre general se entiende como [refiriéndose a estos] particulares [de sus realizaciones].

El bhūmi de los Pratyekabudas es el siguiente: uno desea que sólo uno mismo se ilumine [a través de] los treinta y siete Dharmas concordantes con la iluminación. A través de esa generación de la mentalidad [de los Pratyekabudas], uno reúne las acumulaciones (como complacer a los Budas) durante cien eones. En el momento de su último renacimiento en un reino sin Budas ni Śrāvakas, uno manifiesta la iluminación a través de su propio poder sin depender de otros maestros. Aquí, este [bhūmi] no se cuenta como [una parte de] la clasificación de los [ocho] bhūmis [del Hīnayāna].

2.1.2.2. Los Budabhūmis

> Se dice que estos son los diez Bodisatvabhūmis del Mahāyāna.

"Los bhūmis de un Buda completamente perfecto" se refiere a la familiarización con las dos faltas de identidad y [al cultivo del] samādhi de la vacuidad, la naturaleza de todos los fenómenos. Estos son los diez bhūmis del Mahāyāna, es decir, los diez bhūmis desde la "Suprema Alegría" hasta la "Nube del Dharma" que se analizan a continuación. Como dice en el *Ratnāvalī*:

> Así como los ocho bhūmis de los Śrāvakas se explican
> en el yāna de los Śrāvakas,
> asimismo, en el Mahāyāna,
> son los diez Bodisatvabhūmis.[675]

En [el capítulo sobre] la inmutabilidad suprema,[676] se explica que estos Budabhūmis tienen una subdivisión doble: "los tathāgatabhūmis" y "los Budabhūmi." En su intención, esto corresponde a la explicación de algunos tratados de que los diez bhūmis supramundanos son los Bodisatva[bhūmis] y el undécimo, el Budabhūmi.

2.2. Enseñanza de las diferencias entre estos dos

> Poseen diferencias en términos de poderes milagrosos,
> conocimientos sobrenaturales, realización, familiarización,
> visión, lenguaje, enseñanza del Dharma, promoción del bienestar
> y nirvāṇa.

Quizás te preguntes: "¿Cuáles son las diferencias entre estos dos [tipos de] bhūmis?" Poseen muchos tipos de diferencias. (1) En términos de los bhūmis, {495} hay dos [tipos de] poderes milagrosos: poderes milagrosos parciales y menores en los bhūmis libres de apego y poderes milagrosos completos en los Budabhūmis. (2) De la misma manera, hay dos [tipos de] conocimientos sobrenaturales: los cinco conocimientos sobrenaturales distintos del de la terminación de la contaminación en los primeros [bhūmis] y los seis conocimientos sobrenaturales que incluyen el conocimiento sobrenatural de la terminación de la contaminación (es decir, todas las semillas de las aflicciones) en el último. (3) También hay dos [tipos de] realización de la falta de identidad –en los primeros [bhūmis], [existe la realización del] mero [hecho] de que la imputación de una persona en el continuo de los cinco skandhas apropiadores carece de cualquier identidad. (4) Hay dos maneras de familiarizarse también: en los primeros [bhūmis], consiste en familiarizarse con las cuatro realidades de los nobles y, en el ultimo, familiarizarse con todos los fenómenos como carentes de naturaleza real, es decir, el samādhi de la vacuidad. (5) Hay también dos maneras de ver: a través de los primeros [bhūmis], uno ve un número contable de realidades ocultas y, a través del ultimo, uno ve el número de todas las realidades ilimitadas. (6) Hay dos [aspectos diferentes en términos de] lenguaje, enseñar el Dharma y también promover el bienestar [de los seres] –los primeros [bhūmis] trabaja con los lenguajes de un número menor de seres sintientes, les enseña el Dharma y promueve su bienestar. Este último tiene la característica de [hacer lo mismo para] un número ilimitado de seres sintientes. (7) También hay dos nirvāṇas. Puesto que los primeros [bhūmis] no abandonan todas las tendencias latentes de los oscurecimientos sin excepción, [su nirvāṇa] tiene algún resto de los skandhas. Puesto que el último abandona dichas [tendencias latentes] sin excepción, [su nirvāṇa] no tiene ningún residuo de los skandhas.

2.3. Explicación detallada de los Budabhūmis

Esto tiene seis partes:

1) La naturaleza de un bhūmi
2) Ejemplos
3) Etimología hermenéutica
4) Clasificaciones
5) [Explicación] especial
6) La razón por la que los bhūmis son definitivamente diez

2.3.1. La naturaleza de un bhūmi

> La naturaleza de un bhūmi es ser la base de cualidades especiales.

La naturaleza de un bhūmi es el prajñā en el flujo mental de un Bodisatva (desde la primera generación de Bodichita hasta la iluminación completa) {496} que realiza la no identidad y está acompañada por el factor congruente de samādhi. Esto sirve como soporte o base para el surgimiento progresivo de cualidades especiales.

2.3.2. Instancias

> Las instancias consisten en los medios y el prajñā en los flujos
> mentales de los aprendices.

Sus instancias consisten en los conocimientos en los flujos mentales de los Bodisatvas que aprenden, es decir, sus [respectivas] sabidurías y sus factores congruentemente asociados que son captados por medios especiales y funcionan como soporte para cualidades especiales.

2.3.3. Etimología hermenéutica

> Las etimologías hermenéuticas son soporte, logro,
> libertad y mayor progreso.

Quizás te preguntes: "¿Por qué se les llama bhūmis?." El *Mahāyānasūtrālaṃkāra* dice:

> Debido a que se deleitan en diversos logros de virtud,
> [los Bodisatvas] moran [en ellos] siempre y en todas partes.
> Por lo tanto, los Bodisatvabhūmis
> son considerados moradas.[677]

En consecuencia, al igual que la gran tierra, funcionan como bases, moradas o soportes para todas las cualidades. Por lo tanto, se les llama "bhūmis." Alternativamente, el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* afirma:

> Puesto que [los Bodisatvas] se esfuerzan por ascender cada vez más alto
> en estas inmensurables [moradas]
> para que innumerables seres se vuelvan intrépidos,
> se los considera bhūmis.[678]

El equivalente [Sánscrito] de base es *bhūmi*. A través de las certezas [que se derivan de] la eliminación o adición de [ciertas] sílabas, las etimologías hermenéuticas generales de "base" son las siguientes. *Bhū*, [cuando se interpreta como] *bhūta*, [significa] "elemento"; al igual que el gran elemento [tierra], [los bhūmis] funcionan como soportes para los conjuntos de cualidades. *Mi*, [cuando se interpreta como] *amita*, (significa] "inmensurable"; se obtienen a través de inmensurables dificultades. O *bhū* [puede interpretarse como] *abhaya*, [que significa] "sin miedo"; una vez que se obtienen los bhūmis, uno se libera de los cinco miedos, etc. Además, *bhū* [puede entenderse como] *bhūya*, [que significa] "más y más alto." Por lo tanto, al confiar en los [respectivos] inferiores, [los bhūmis] funcionan como soportes para progresar más y cada vez más alto. Por todas estas razones, se les llama "bhūmis." En resumen, dado que, de manera similar al suelo de la tierra, funcionan como soportes para las cualidades, se les designa como "bhūmis." Éstas son las etimologías hermenéuticas generales de "bhūmi."

2.3.4. Clasificaciones

> Las clasificaciones [son en términos de] seres y nobles, las cuatro
> formas de logro (aspiración, compromiso,
> realización, {497} y logro), las formas de
> logro (no logro y logro),
> y orgullo (mucho, sutil y ningún orgullo).

Cuando los bhūmis se clasifican simplemente de una manera común, [hay] cuatro [maneras de hacerlo]:

1) La clasificación en términos de seres y nobles
2) La clasificación en términos de las formas de logro
3) La clasificación en términos de las formas de realización
4) La clasificación en términos de orgullo

1) La primera [clasificación] tiene dos partes:
   a) Los bhūmis de los seres mundanos ordinarios
   b) Los bhūmis supramundanos

1a) La definición del primero es "aquello que funciona como soporte para las cualidades de involucrarse en los atributos de los nobles." Sus instancias se clasifican adecuadamente como dos: el bhumi de los principiantes y el bhūmi de involucrarse a través de la aspiración. El primero consiste en la fase del camino de la acumulación, que comienza con el despertar de la disposición para el Mahāyāna y la primera generación de Bodichita, ya que esto representa la maduración del flujo mental inmaduro de uno. El último es la fase del camino de la preparación, ya que representa un mero cultivo de la aspiración a la realidad de la vacuidad.

1b) La definición de un bhūmi supramundano es “aquello que funciona como soporte para las cualidades especiales de los nobles.” Sus ejemplos consisten en las fases que van desde el camino de la visión hasta el camino de la completación. Porque estos [caminos] son los que hacen que uno se familiarice y se acostumbre al samādhi de la sabiduría no contaminada de la verdadera realidad que se realiza directamente en el primer bhūmi.

2) La clasificación en términos de las formas de logro es cuádruple. El compromiso a través de cultivar principalmente la aspiración por los Dharmas se llama “el bhūmi que se logra a través de la aspiración.” El compromiso en las diez actividades del Dharma como uno desea es “el bhūmi que se logra a través de la conducta.” La realización directa de la naturaleza de los fenómenos en el primer bhūmi y superiores es “el bhūmi que se logra a través de la realización.” En particular, en el octavo bhūmi y superiores, hay un compromiso sin esfuerzo y espontáneo. Por lo tanto, este es “el bhūmi que se alcanza [a través de] logro.” El *Mahāyānasūtrālaṃkāra* dice:

> El logro de los bhūmis es cuádruple
> debido al compromiso en la aspiración y la conducta,
> la realización, y a través del
> logro de los bhūmis.[679]

3) Hay una clasificación cuádruple en términos de las formas de realización. Las fases de [los caminos de] acumulación y preparación (el bhūmi del compromiso a través de la aspiración) se denominan “no realización.” {498} Las fases de [los caminos de] la visión y la meditación (los bhūmis de la intención superior pura) se [denominan] “realización .” [Los últimos bhūmis de la] realización también se clasifican como [dos]. Desde la perspectiva de implicar esfuerzos desde el primero hasta el séptimo (bhūmi], se [llaman] “no realización.” Dado que no hay esfuerzo en el octavo [bhūmi] y superiores, se [llaman] “realización.” El texto anterior dice:

> Todos los bhūmis deben ser conocidos
> como no realización y realización.
> Los de la realización se afirman nuevamente
> como no realización y realización.[680]

4) Hay una triple clasificación en términos de orgullo: el bhūmi de la participación a través de la aspiración [implica] mucho orgullo; los siete bhūmis impuros, orgullo sutil; y los tres bhūmis puros, ningún orgullo. El texto anterior dice:

Se afirma que [implican] mucho orgullo,
orgullo sutil y ningún orgullo.[681]

2.3.5. La explicación especial de los bhūmis del Mahāyāna poco común

Este tiene seis partes:

1) Las naturalezas y las etimologías hermenéuticas de los nombres
2) Las purificaciones y hacia dónde se transita
3) Las prácticas y las personas
4) Los tres entrenamientos y los [cinco] skandhas
5) Las purezas, renuncias y realizaciones
6) Las características distintivas en términos de cualidades y nacimiento

2.3.5.1. Las naturalezas y las etimologías hermenéuticas de los nombres

Alegría Suprema, El Inmaculado, El Luminoso, El
Radiante,
Difícil de Dominar, El Acercamiento, El Que Ha Ido Lejos,
El Inmutable, El Excelente y la Nube del Dharma.

Éstos son los nombres de los bhūmis del primero al décimo. Sus etimologías hermenéuticas son las siguientes. (1) Puesto que uno ve la realidad de la naturaleza de los fenómenos que no se veía antes, surge la alegría suprema al ver que uno está cerca de su propio bienestar (iluminación suprema) y que el bienestar de los demás (el vasto bienestar de los seres sintientes) se logrará. Por lo tanto, el primer bhūmi se designa como “Alegría Suprema.”

(2) Puesto que está libre de las manchas de la ética corrupta y el compromiso mental en el Hīnayāna, el segundo se [llama] “El Inmaculado.”

(3) A través del poder del samādhi, uno busca Dharmas ilimitados y hace brillar la gran luz del Dharma sobre los demás. Por lo tanto, el tercero es “El Luminoso.”

(4) Puesto que el fuego del prajñā de los [treinta y siete] factores concordantes con la iluminación {499} quema las dos oscurecimientos, el cuarto es “El Radiante.”

(5) Cuando uno madura a los seres sintientes, en virtud de las aflicciones debidas a las prácticas incorrectas de otros, los reinos de los seres sintientes y la propia mente son difíciles de dominar. Puesto que se logra el dominio sobre ambos, el quinto es [llamado] “Difícil de Dominar.”

(6) Basado en la pāramitā del prajñā, uno se enfrenta a la igualdad de la existencia [saṃsārica] y el nirvāṇa. Por lo tanto, el sexto es “El Acercamiento.”

(7) Puesto que uno está cerca de alcanzar el camino del progreso único (el octavo bhūmi), uno está conectado con él y ha llegado al final del entrenamiento que implica esfuerzo. Por lo tanto, el séptimo es [llamado] “El Que Ha Ido Lejos.”

(8) El octavo no se ve afectado por las dos discriminaciones, es decir, por hacer esfuerzos hacia lo que tiene características y lo que carece de ellas. Por lo tanto, es "El Inmutable."

(9) Puesto que se ha alcanzado la sutil percepción de las cuatro conciencias discriminantes, el noveno se [llama] "El Excelente."

(10) Las puertas como nubes de los samādhis y dhāraṇīs impregnan los Dharmas inmensurables como el espacio que se han alcanzado en el noveno bhūmi y por debajo de él, provenientes de los Budas. Por lo tanto, el décimo se [llama] "Nube del Dharma."

2.3.5.2. Las purificaciones y hacia dónde se transita

A través de la secuencia de las purificaciones, hay una transición.

(1) El primer bhūmi [se alcanza] a través de diez purificaciones, como la intención inquebrantable con respecto a todas las bases. (2) Asimismo, el segundo bhūmi [se alcanza] mediante ocho purificaciones, como la ética y la retribución [del bien] que se ha hecho [a uno mismo]. (3) El tercer bhūmi [se alcanza] mediante cinco purificaciones, como nunca estar satisfecho con lo que uno ha alcanzado. (4) El cuarto bhūmi [se alcanza] mediante diez purificaciones, como permanecer en soledad. (5) El quinto bhūmi [se alcanza] mediante diez purificaciones, como renunciar a las relaciones estrechas con los cabezas de familia en aras de la ganancia, etc. (6) El sexto bhūmi [se alcanza] mediante doce purificaciones, es decir, el entrenamiento en los seis Dharmas que se deben perfeccionar (como la generosidad) y en los seis Dharmas que se deben abandonar (como desear los [estados de] Śrāvakas y Pratyekabudas). (7) El séptimo bhumi [se alcanza] a través de veinte o cuarenta purificaciones, es decir, mediante la renuncia a veinte factores tales como la comprensión de un yo y, por lo tanto, la confianza en los veinte Dharmas opuestos, tales como el conocimiento de las tres puertas a la liberación. (8) El octavo bhumi [se alcanza] a través de ocho purificaciones, tales como el conocimiento de las ocupaciones de todos los seres sintientes tal como son. {500} (9) El noveno bhūmi [se alcanza] a través de doce purificaciones, tales como las plegarias de aspiración infinita. (10) El décimo bhūmi se alcanza a través de diez purificaciones, tales como la discriminación muy fina a través del estado mental de examinar [todos] los objetos cognoscibles ilimitados hasta el noveno bhūmi. Como dice el *Abhisamayālaṃkāra*:

> A través de la purificación diez veces mayor,
> se alcanza el primer bhūmi.
> Intención, cosas beneficiosas. . .[682]

En cuanto a la manera de transitar [de un bhūmi al siguiente], los bhūmis primero y hasta el décimo constituyen [las fases mismas de] los respectivos bhūmis mientras no se hayan completado sus purificaciones específicas. Una vez que se han completado estas [purificaciones], esto marca la transición al [próximo] [bhūmi] superior. El *Aṣṭasāhasrikā[prajñāpāramitā]vyākhyā* dice:

> Uno debe entender que, mientras los Dharmas que consisten en las purificaciones de cualquier bhūmi no se hayan completado, es (todavía este] bhūmi. Una vez que se han completado, este es otro bhūmi.[683]

2.3.5.3. Las prácticas y personas

> Las diez pāramitās (como la generosidad) se realizan principalmente en sus respectivos bhūmis.
> [Las personas] consisten en [aquellos con] visión pura, ética, equilibrio meditativo, falta de orgullo,
> logro mental, purificación, maduración, completación total y empoderamiento otorgado.

Los Bodisatvas que permanecen en el primer bhūmi practican principalmente la pāramitā de la generosidad y realizan las pāramitās restantes como su séquito. Aquellos que permanecen en el décimo [bhūmi] practican principalmente la pāramitā de la sabiduría y realizan las restantes como su séquito. Así, desde [la primera] hasta [la décima], las diez pāramitās se corresponden con los diez bhūmis en el orden debido. Las diez pāramitās corresponden a la lista del *Madhyāntavibhāga*:

> Generosidad, ética, paciencia, vigor,
> dhyāna, prajñā, medios,
> poder, plegarias de aspiración y sabiduría–
> estas son las diez pāramitās.
>
> [Práctica] distinta y no distinta
> deben entenderse con respecto a los diez bhūmis.[684]

(1) Así, puesto que aquellos que permanecen en el primer bhūmi comprenden que el Dharmadhātu está vacío de las dos identidades, se les llama “las personas con la visión pura.” {501} (2) Del mismo modo, en el segundo bhūmi, puesto que no se ven afectados ni siquiera por las caídas más sutiles, son “[las personas con] ética pura. (3) En el tercer bhumi, puesto que alcanzan dhyānas y samādhis ilimitados, son “(las personas que] descansan en equilibrio meditativo.” (4) En el cuarto

bhūmi, puesto que carecen de apego, son "[las personas que] carecen de orgullo con respecto a las diferencias entre los fenómenos." (5) En el quinto bhūmi, puesto que alcanzan la igualdad de la mente, son "[las personas que] carecen de orgullo con respecto a las diferencias entre las corrientes de la mente." (6) En el sexto bhūmi, puesto que son naturalmente puros, son "[las personas que] carecen de orgullo con respecto a las diferencias entre los fenómenos afligidos y purificados." (7) En el séptimo bhūmi, puesto que permanecen en la falta de características, son "[las personas que] alcanzaron la mente de cultivar los factores concordantes con la iluminación en cada momento." (8) Puesto que no hacen esfuerzo en el octavo bhūmi, son "(las personas con] ecuanimidad y purificación." (9) En el noveno bhūmi, puesto que alcanzan el dominio sobre las cuatro conciencias discriminativas, son "(las personas que son] expertas en la maduración de los seres sintientes." (10) En el décimo bhūmi, puesto que alcanzan un gran conocimiento sobrenatural, son "[las personas que son] muy poderosas, completan totalmente el cuerpo de las puertas de samādhis y dhāraṇīs, muestran emanaciones (como las que moran en Tuṣita), y obtienen la iniciación que otorgan todos los Budas."

2.3.5.4. Los tres entrenamientos y los [cinco] skandhas

> Los tres entrenamientos [ocurren] en seis [bhūmis], y los resultados se logran en cuatro.
> Después de que se ha comprendido la naturaleza de los fenómenos, los cinco skandhas se purifican gradualmente.

En el primer bhūmi, uno se entrena en las causas de los tres entrenamientos puros. En el segundo, uno se entrena en el entrenamiento de la ética; en el tercero, en el entrenamiento de la mente; en el cuarto, quinto y sexto, en el orden debido, uno se entrena en los prajñās del conocimiento de los factores concordantes con la iluminación, las realidades y la originación dependiente. A través de esto, sus resultados se logran [en los últimos cuatro bhūmis] –en el séptimo bhūmi, la sabiduría sin características; en el octavo, la sabiduría sin esfuerzo; en el noveno, la maduración de los seres sintientes; y en el décimo, los soportes de los samādhis y los dhāraṇīs. {502}

Después de que la naturaleza de los fenómenos se ha comprendido directamente en el primer bhūmi, los cinco skandhas [puros] se purifican gradualmente: en el segundo, el skandha de la ética; en el tercero, el skandha del samādhi; en el cuarto, quinto y sexto, el skandha del prajñā; en el séptimo y superiores, el [skandha] de la liberación de los oscurecimientos de los cuatro resultados [anteriores]; en el Budabhūmi, uno se libera incluso de los oscurecimientos que obstruyen los objetos cognoscibles y ha purificado completamente el skandha de la visión de la sabiduría de la liberación.

2.3.5.5. Las purezas, renuncias y realizaciones

> Poseen las tres causas, las raíces de la virtud se vuelven
> cada vez más puras,
> los oscurecimientos cognitivos se abandonan gradualmente y se
> logran los diez tipos de sabiduría.

Durante muchos eones, [los Bodisatvas] veneran las Tres Joyas, los seres sintientes maduros, y dedican las raíces de la virtud para la iluminación. A través de estas tres causas, las raíces de la virtud desde el primero hasta el décimo bhūmis se vuelven completamente puras. Las diferencias entre los bhūmis en términos de pureza más o menos excelente deben conocerse de acuerdo con el *Daśabhūmikasūtra*, en el que esto se combina con ejemplos.

Las diferencias en términos de renuncia y realización entre aquellos que moran en los bhūmis son las siguientes. En el camino de la visión, se abandonan los 112 factores [afligidos] que se deben abandonar a través de la visión y, en el camino de la familiarización, dichos factores se deben abandonar a través de la familiarización. Sin embargo, cuando [estos dos caminos] se presentan como los diez bhūmis, en cada uno de los diez bhūmis sus respectivos factores antagónicos (los oscurecimientos cognitivos que consisten en [ciertas formas de] ignorancia) se abandonan gradualmente a través de las distintas sabidurías de la realización de [diez aspectos diferentes del] Dharmadhātu. Según el *Daśabhūmikasūtra*, [los Bodisatvas en el primer bhūmi] han abandonado los cinco miedos:

> Inmediatamente al alcanzar los bhūmis, están libres de los cinco miedos
> en términos de
> perder su sustento, la muerte, la falta de alabanza, los reinos
> inferiores y la comitiva.
> Están libres de estos miedos y no tienen ninguna forma de
> ansiedad.
> Si te preguntas por qué, ellos no tienen ninguna base de una identidad.[685]

Según el *Uttaratantra*, ellos también renunciaron a los cuatro ríos del sufrimiento:

> La raíz del sufrimiento de la muerte, la enfermedad,
> y el envejecimiento, es eliminada por los nobles.
> [El sufrimiento] surge del poder del karma y las aflicciones,
> [pero] ellos carecen de él, porque carecen de estas.[686]

{503} Así, de estas y otras maneras, ellos se liberan de inconcebibles [muchos tipos de] miedos. [Aquí,] se debe entender implícitamente que, posteriormente, esta [libertad] aumenta gradualmente desde el primero hasta el décimo bhūmis. Aunque ellos están liberados de dichos cuatro sufrimientos, se muestran como si no estuvieran liberados [de ellos], lo que representa sus renacimientos deliberados dentro de la existencia [saṃsārica]. Como dice el texto anterior:

> Debido a su naturaleza de compasión,
> ellos exhiben nacimiento, muerte, enfermedad y envejecimiento.
> [Pero] están más allá del nacimiento y demás
> porque ven la verdadera realidad.[687]

Las realizaciones [sobre los diez bhūmis] son que, durante los equilibrios meditativos de todos los diez bhūmis, el modo de ser de la naturaleza última de los fenómenos, tal como es, se comprende como la libertad de [todos] los extremos de los puntos de referencia, tal como el espacio. Durante sus logros posteriores, se comprende que el modo de ser de toda la variedad de los portadores aparentes de esta naturaleza se algo que aparece y, sin embargo, sin naturaleza, tal como una ilusión. Por lo tanto, además de [ver] la realidad de la naturaleza de los fenómenos que se ve primero en el camino de la visión, no hay otros tipos de realización diferentes que vean algo nuevo [más tarde]. Sin embargo, cuando [esta visión] se relaciona con las diferencias entre los diez bhūmis, se puede clasificar como las diez realizaciones [correspondientes] de la certeza de haber eliminado [ciertas] superimposiciones que se alcanzan subsiguientemente al renunciar a los respectivos factores que deben renunciarse [en estos bhūmis].

Aquí, el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* y el *Madhyāntavibhāga* afirman lo siguiente. (1) En el primer bhūmi, puesto que uno se da cuenta de que el Dharmadhātu impregna todos los objetos cognoscibles, la naturaleza de los fenómenos se comprende como la realidad de la omnipresencia. (2) De la misma manera, en el segundo (bhūmi), puesto que uno lo ve como luminosidad natural, la naturaleza de los fenómenos se [comprende como] la realidad más alta entre los fenómenos. (3) En el tercero, el Dharma que se enseña se [realiza como] la realidad que es el resultado natural de la realización. (4) En el cuarto, [la naturaleza de los fenómenos] se [realiza como] la realidad de la falta de apego a cualquier cosa que sea como algo que es mío. (5) En el quinto, se [comprende como] la realidad de que, como el dhātu puro, los flujos mentales de uno mismo y de los demás no son diferentes. (6) En el sexto, se [comprende como] la realidad de no haber sido afligido ni ser recientemente puro ya que las manchas son adventicias y [la naturaleza de los fenómenos] es naturalmente pura. (7) En el séptimo, se [comprende como] la realidad de que no hay diferencia entre las características de los Dharmas, tales como los sūtras. (8) En el octavo, dado que se alcanza la

disposición equilibrada para el Dharma del no surgimiento, {504} [la naturaleza de los fenómenos se comprende como] la realidad de que no hay ni disminución alguna de los fenómenos afligidos ni aumento alguno de los fenómenos purificados. O bien, se [realiza como] la realidad de la maestría sobre la no conceptualidad, puesto que la mente afligida ha experimentado su cambio de estado, y de la maestría sobre los reinos puros, puesto que las conciencias sensoriales han experimentado su cambio de estado. (9) En el noveno, [la naturaleza de los fenómenos se realiza como] la realidad de la maestría sobre la sabiduría que consiste en las [cuatro] conciencias discriminativas, puesto que la conciencia mental ha experimentado su cambio de estado. (10) En el décimo, se realiza como la realidad de la matriz de la maestría sobre la actividad iluminada, puesto que el bienestar de los seres sintientes se promueve mediante la creación de emanaciones tal como a uno le plazca. Puesto que hay diez oscurecimientos cognitivos no aflictivos como los factores que deben abandonarse [por los diez bhūmis, respectivamente], es en términos de que son los remedios que abandonan estos [factores] que se realizan como los diez bhūmis. Por lo tanto, se presentan exactamente como diez [tipos de] sabiduría.

En cuanto a los diez aislamientos diferentes de lo que se realiza durante los logros posteriores [de los diez bhūmis como se mencionó anteriormente], no hay diferencia (entre los diez bhūmis) en lo que respecta a la realización pura desde la perspectiva del equilibrio meditativo. Durante el equilibrio meditativo del primer bhūmi, la sabiduría no conceptual realiza las realidades de todos los diez aislamientos [anteriores] (como la naturaleza de los fenómenos que son omnipresentes) en su totalidad. Lo mismo se aplica para el segundo hasta el décimo [bhūmis]. Sin embargo, durante los [respectivos] logros posteriores [de los diez bhūmis], [esta realización] aparece como [diez] diferentes [tipos de] certeza. En el primer bhumi, aparece como la certeza de haber realizado la naturaleza de los fenómenos como la realidad de la omnipresencia. En el segundo, aparece como la certeza de haberla realizado como la realidad más alta, y etc. De esta manera, a través de estas diez certezas, la se abandonan los [diez] oscurecimientos cognitivos [correspondientes].

2.3.5.6. Las características distintivas en términos de cualidades y nacimiento

En el primer [bhūmi], uno obtiene doce veces cien cualidades,
y en el décimo, tantas como un [número de] partículas inexpresables.
Comenzando con el octavo bhumi, se obtienen las diez maestrías
sobre la vida de uno y etc.,
y en el décimo, uno logra ser otorgado con el empoderamiento de
grandes rayos de luz.

> [Los Bodisatvas pueden] renacer a través de la influencia del karma,
> la aspiración, el samādhi y la maestría.
> Aquellos que moran en los bhūmis renacen a través de la maduración
> como chakravartins y demás.

En el primer bhūmi, uno obtiene doce veces cien cualidades porque surgen en cada momento. Estas [cualidades] {505} aparecen en el capítulo del Bodisatva Hayagrīva en el *Daśabhūmikasūtra*. (Aquí,] se formulan como un verso mnemotécnico:

> (1) Uno alcanza cien samādhis y (2) entra en ellos.
> (3) Uno ve cien Budas y (4) conoce sus bendiciones.
> (5) Uno sacude cien reinos mundanos y (6) viaja a cien reinos [puros].
> (7) Uno ilumina cien de esos [reinos] y (8) madura a cien seres.
> (9) Uno vive durante cien eones y se dedica a ellos de principio a fin.
> (10) Uno abre cien puertas del Dharma, (11) muestra cien cuerpos,
> y (12) muestra un séquito de cien Bodisatvas que rodean perfectamente
> cada uno de estos cuerpos.

En el segundo bhūmi, estas [doce] cualidades se multiplican mil veces; en el tercero, cien mil veces; en el cuarto, mil millones de veces; en el quinto, diez mil millones de veces; en el sexto, un billón de veces; y en el séptimo, ciento seis billones de veces. En el octavo, son iguales al número de partículas más diminutas en cien mil trichiliocosmos. En el noveno, son iguales al número de un millón de incontables trichiliocosmos. En el décimo, uno alcanza [un número] que es igual a las partículas más diminutas del [número] más inexpresable [de] inexpresables [números de] reinos de Buda e incluso más que eso.

Se enseña que, en el octavo bhūmi, se alcanzan las diez maestrías. Estas diez están descritas en el *Dharmasaṃgītisūtra*:

> Quizás te preguntes: "¿Cuáles son las diez maestrías de los Bodisatvas?"
> Las diez maestrías son (1) dominio sobre la duración de la vida, (2)
> mente, (3) necesidades, (4) karma, (5) nacimiento, (6) fuerza de voluntad
> creativa, (7) plegarias de aspiración, (8) poderes milagrosos, (9) sabiduría
> y (10) Dharma.

(1) Uno vive tantos eones como desee. {506} (2) En cada momento, uno es capaz de descansar y elevarse desde el equilibrio meditativo en samādhis infinitos. (3) A través de los propios pensamientos [sobre ellos], uno es capaz de llenar el mundo con todo tipo de alimentos y riquezas. (4) Uno se involucra en todos los campos de

las artes, artesanías y karma tal como le plazca. (5) Uno nace como cualquier dios, ser humano, etc. que uno desee [ser]. (6) Uno transforma todas las cosas como le plazca, como transformar todo el suelo de la tierra en todo tipo de gemas, que luego son adecuadas para que las disfruten los seres sintientes una vez que las ven. (7) Uno cumple sus plegarias de aspiración exactamente de la manera en que las ha hecho, como llenar todo el universo con Budas. (8) Uno es capaz de crear emanaciones como desea, como encajar reinos infinitos en el espacio de la punta de un cabello. (9) Uno conoce los objetos cognoscibles que desea conocer. (10) Uno es hábil en presentar los nombres de todos los Dharmas.

En general, el logro simple de las diez maestrías existe [ya] durante los siete bhūmis impuros. Sin embargo, las formas consumadas de las diez maestrías existen solo en los tres bhūmis puros, mientras que las diez maestrías absolutamente puras existen en el Budabhūmi. El logro inicial de estas diez maestrías en el octavo bhūmi corresponde a su descripción en los sūtras. Sin embargo, una vez que uno alcanza [el nivel en] el décimo bhūmi en el que uno está impedido [de alcanzar la iluminación] por tan solo un solo nacimiento, las capacidades de las diez maestrías se perfeccionan, es decir, se alcanzan de una manera totalmente completa. Por lo tanto, esta es la intención detrás de la afirmación de que se alcanzan en el décimo bhūmi, [que se encuentra] en el resumen [del capítulo sobre] la inmutabilidad suprema en el *[tantra] de Kālachakra.*

En el décimo bhumi, uno también alcanza la concesión del empoderamiento especial. El *Mahāyānasūtrālaṃkāra* dice:

> Con la iniciación de los grandes rayos de luz otorgados por todos
> los Budas,
> ellos poseen una maestría total sobre el Dharma,
> conocen los aspectos de la exhibición del maṇḍala del séquito de
> un Buda,
> y, mediante la aplicación de los preceptos, se esfuerzan por administrar
> castigo y recompensa.[688]

Además, dado que las colecciones de sūtras describen cualidades ilimitadas de cada bhūmi, {507} no pueden presentarse de una manera que sea definitiva en todos y cada uno de los aspectos.

Quizás te preguntes: “¿Cómo renacen aquellos que moran en los bhūmis?” En general, los Bodisatvas [pueden renacer de] dos [maneras]: (1) renacimiento a través de la influencia y (2) renacimiento a través de la maduración.

(1) El renacimiento por influencia es cuádruple: (a) renacimiento por karma, (b) renacimiento por medio de plegarias de aspiración, (c) renacimiento por medio de samādhi, y (d) renacimiento por medio de la maestría. El primero [se aplica a] los Bodisatvas que moran en [el nivel de] compromiso por medio de la aspiración;[689] el segundo, a los Bodisatvas que moran en los bhūmis y toman renacimientos como animales y demás para el bienestar de los demás; el tercero, a los Bodisatvas que moran en el reino de la forma y toman renacimientos en el reino del deseo, mientras no se mueven de sus samādhis; y el cuarto, a los Bodisatvas que toman renacimientos para el bienestar de los demás de tal manera que crean emanaciones.

(2) En cuanto al renacimiento a través de la maduración, se explica que aquellos Bodisatvas que moran en el primer bhūmi renacen en su mayoría como reyes chakravartin que ejercen poder sobre Jambudvīpa. Del mismo modo, aquellos en el segundo [bhūmi] toman nacimientos como chakravartins que gobiernan sobre [los] cuatro continentes; aquellos en el tercero, como Śakra, que gobierna sobre Los Treinta y Tres; aquellos en el cuarto, como el gobernante de los dioses en Libre de Combate; aquellos en el quinto, como el gobernante de los dioses en Tuṣita; aquellos en el sexto, como el gobernante de los dioses en Disfrutar de Emanaciones; aquellos en el séptimo, como el gobernante de los dioses en el Poder [sobre las Emanaciones de Otros]; aquellos en el octavo, como Brahmā, el señor de un chiliocosmos; aquellos en el noveno, como el gobernante de los mundos de un dichiliocosmos; y aquellos Bodisatvas que moran en el décimo bhūmi, como Maheśvara, el gobernante de las [cinco] moradas puras.

2.3.6. La razón por la cual el número de bhūmis es definitivamente diez

> Los equilibrios meditativos son iguales, pero debido a las diferencias en
> las certidumbres y purificaciones alcanzadas posteriormente,
> el número de bhūmis es definitivamente diez.

En general, durante los equilibrios meditativos de los diez bhūmis, no hay diferencia con respecto a la compasión no referencial y la realización de que todos los fenómenos son vacuidad. Sin embargo, debido a las diferencias en la existencia de las [certezas acerca de] los diez aislamientos diferentes del Dharmadhātu, {508} las diez pāramitās, y las purificaciones durante el logro posterior, se dividen en diez bhūmis y el número de estos es definido. Se puede decir: “Lo que se debe analizar en este contexto de la presentación de los bhūmis y los caminos es (la cuestión) en qué etapa los Śrāvakas y los Pratyekabudas entran en los bhūmis y los caminos del Mahāyāna.” Dado que no parece haber una explicación clara de este punto en la mayoría de los sūtras y tantras, cito la explicación en el *Vairocanābhisaṃbodhitantra*:

> [En] el bhūmi del compromiso a través de la aspiración,
> uno cultiva los tres estados mentales.
> Entonces, a través de las seis pāramitās
> y los cuatro medios de atracción,
> este bhūmi de la aspiración se vuelve inigualable.

En consecuencia, en el bhūmi del compromiso a través de la aspiración, uno cultiva los tres estados mentales de entrar, permanecer y elevarse.[690] A través de la gran compasión, la mente que surge de [este cultivo] se ocupa de las seis pāramitās y los cuatro medios de atracción. Por lo tanto, esta misma afirmación de que [los Śrāvakas y los Pratyekabudas] entran en el camino del Mahāyāna comenzando con [el nivel del] compromiso a través de la aspiración debe tomarse como el significado definitivo.

B) Determinación de los frutos[691]

Esto tiene dos partes:

1) La explicación general del nirvāṇa, el resultado de los tres yānas
2) La explicación especial de la Budeidad, el resultado del Mahāyāna

1. La explicación general del nirvāṇa, el resultado de los tres yānas

> El resultado que se alcanza a través de los tres yānas es el nirvāṇa.
> El nirvāṇa natural es la talidad de los fenómenos.
> En cuanto al nirvāṇa de la cesación, el nominal se alcanza durante
> el compromiso a través de la aspiración,
> y el ultimo, en virtud de la visión y la familiarización, que consiste en
> el incompleto de los aprendices y el completo de los no aprendices.
> El nirvāṇa no permanente no cae en los extremos de la existencia
> [saṃsārica] y la paz.

El resultado que se alcanza a través de los tres yānas es el nirvāṇa. {592} Cuando se explica de una manera general, [hay] tres [tipos]: (1) el nirvāṇa natural, (2) el nirvāṇa de la cesación, y (3) el nirvāṇa no permanente.

(1) El *Mūlamadhyamakakārikā* dice:

> Lo que es expresable ha llegado a su fin,
> porque la esfera de la mente ha llegado a su fin.
> La naturaleza no surgida e incesante
> de los fenómenos equivale al nirvāṇa.[692]

En consecuencia, esta es la talidad de los fenómenos que es completamente pura por naturaleza.

(2) El nirvāṇa de la cesación es doble. (a) Sobre el nominal, el *Abhidharma-samuccaya* dice:

> "¿Cómo es esto en un sentido terminológico?" Es la cesación en virtud de que las semillas se han debilitado a través de los caminos mundanos. Por lo tanto, el Bhagavan declaró que esto es el nirvāṇa como una de sus enumeraciones en virtud de ser una rama de ella.[693]

En consecuencia, esto se refiere a las [clases de] cesación nominal que se alcanzan durante el compromiso a través de la aspiración. (b) Las cesaciones últimas son las que se alcanzan a través de los caminos de la visión y la familiarización. El texto anterior dice:

> "¿Cómo es esto en el sentido último?" Es la cesación en virtud de la erradicación completa de las semillas a través del prajñā de los nobles.[694]

Estos son nuevamente dos: (a) los que no están plenamente completos y (b) los que están plenamente completos. (ba) El texto anterior dice:

> "¿Cuáles son las [cesaciones que] no están plenamente completas?" Son las cesaciones de los aprendices –lo que constituye el resultado de uno que entra en la corriente, lo que constituye el resultado de uno que retorna una vez, o lo que constituye el resultado de uno que no retorna.[695]

En consecuencia, [las cesaciones no plenamente completas] son todas las cesaciones de los aprendices. (bb) En cuanto a las plenamente completas, el texto anterior dice:

> "¿Cuáles son las [cesaciones que están] plenamente completas?" Son las cesaciones de los no aprendices –lo que constituye los resultados del estado de arhat.[696]

En consecuencia, [lo plenamente completo] son todas las cesaciones de los no aprendices. Estas [cesaciones] existen como dos [tipos], es decir, [los nirvāṇas] con residuo y sin residuo de acuerdo con las progresiones graduales de los respectivos yānas.

(3) El nirvāṇa no permanente es el nirvāṇa que, a través del poder del prajñā y la compasión de los Budas y Bodisatvas, no cae en los dos extremos de la existencia y la paz [saṃsāricas]. {593}

2. La explicación especial de la Budeidad, el resultado del Mahāyāna

Esto tiene tres partes:

1) La naturaleza de la Budeidad
2) El significado de este término
3) La forma en que se lleva a cabo la actividad iluminada de los kāyas

2.1. La naturaleza de la Budeidad

> Es lo que posee las tres grandezas...

La naturaleza del resultado final –la Budeidad completamente perfecta– es lo que posee las características definitorias de las tres grandezas. El kāya que está completamente puro de las dos oscurecimientos junto con sus tendencias latentes es la gran renuncia. La sabiduría que ve lúcidamente todo el maṇḍala de objetos cognoscibles sin excepción es la gran realización. La promoción permanente, omniabarcante y espontáneamente presente del bienestar de los seres a través de la fuerza de las [dos primeras grandezas] es la gran mente. El *Abhisamayālaṃkāra* dice:

> Este objetivo de los auto-surgidos,
> en virtud de las tres grandezas, debe conocerse como triple:
> la mente del estado más elevado de todos los seres sintientes,
> el renacimiento y la realización.[697]

2.2. El significado de este término

> Y el despertar y desplegarse como un loto.

Quizás te preguntes: "¿Por qué se llama a esto 'Budeidad'?" Se llama "Budeidad" porque es el despertar de la ignorancia similar al sueño y, por lo tanto, el despliegue de la mente hacia los dos objetos cognoscibles.[698] Como se dice:

> Porque despiertan del sueño de la ignorancia
> y porque sus mentes se despliegan hacia los objetos cognoscibles,
> los Budas se despiertan y se despliegan como un loto.[699]

2.3. La forma en que se logra la actividad iluminada de los kāyas

Esto tiene tres partes:

1) Enseñar la conexión en términos de qué se logra a partir de qué causas
2) Explicar las características distintivas de cómo se logra esto en ciertos lugares
3) Explicar detalladamente los resultados que se logran

2.3.1. Enseñar la conexión en términos de qué se logra a partir de qué causas

> Al completar la acumulación de mérito a través de la Bodichita,
> se logra el resultado de la maduración –los rūpakāyas.
> El resultado de la libertad a través de la acumulación de sabiduría
> es el Dharmakāya.

Al estar dotado con la intención de la Bodichita, se completa su aplicación –las dos vastas acumulaciones que consisten en las seis pāramitās. Debido a esto, se obtienen los dos kāyas. En aras de la acumulación de mérito, {594} uno practica el beneficio de los seres sintientes, debido a lo cual se logra el resultado de la maduración, los rūpakāyas. En aras de la acumulación de sabiduría, uno cultiva el samādhi no conceptual, que conduce al logro del resultado de la liberación de las manchas, es decir, el Dharmakāya. Como dice el *Ratnāvalī*:

> Este rūpakāya del Buda
> se origina de la acumulación de mérito.
> El Dharmakāya, en resumen,
> oh rey, se origina de la acumulación de sabiduría.[700]

2.3.2. Explicando las características distintivas de cómo esto se logra en ciertos lugares

> En el gran Akaniṣṭha, basado en el soporte del sāmbhogikakāya,
> se manifiesta el Dharmakāya. En un trichiliocosmos,
> los nairmāṇikakāyas demuestran simultáneamente la forma de volverse iluminado.
> Al ser la culminación de los dos bienestares, los dos kāyas representan el soporte y lo sostenido.
> Lo que es en última instancia inexistente no aparece, y lo que aparece lo hace porque existe.
> Por lo tanto, esta es la liberación porque uno actúa como le place.

Quizás te preguntes: "¿En qué lugar se logra esta Budeidad?" En el gran Akaniṣṭha[701] que está completamente más allá de los tres reinos, el Dharmakāya se manifiesta basado en el soporte del sāmbhogikakāya. En los mil millones de mundos de cuatro continentes de un trichiliocosmos, los nairmāṇikakāyas demuestran simultáneamente el camino para alcanzar la iluminación total. El *Laṅkāvatārasūtra* dice:

> En el hermoso lugar de Akaniṣṭha
> que ha dejado atrás todos los reinos puros,
> el Buda perfecto se convirtió en el Buda.
> Una sola emanación se convirtió en el Buda aquí.

La presentación de los kāyas como triples representa un número definido para el cual [el Buda] vio una necesidad: los dos rūpakāyas son los más excelentes beneficios para uno mismo y para los demás, mientras que el Dharmakāya es su sustento. Maitreya dijo [en su *Mahāyānasūtrālaṃkāra*]:

> A través de los tres kāyas, se enseña el bienestar de uno mismo y
> de los demás
> así como también el soporte para estos.[702]

Varias de otras [fuentes] explican que el Dharmakāya es el [kāya] último y el propio bienestar, mientras que ambos rūpakāyas representan los [kāyas] aparentes y el bienestar de los demás. En cuanto a los [dos] últimos, el sāmbhogikakāya parece ser guiado desde la perspectiva de los seres puros, mientras que el nairmāṇikakāya parece ser guiado desde la perspectiva de los seres impuros. {595} El primero de estos [tres] es el soporte para los dos últimos. [Así pues,] en el orden debido, los dos [(Dharmakāya y rūpakāyas)] son el soporte y lo sostenido.

Puesto que lo que en última instancia es inexistente –la totalidad de las manchas y oscurecimientos adventicios– ha sido abandonado, ya no aparece [más], mientras que lo que existe de una manera siempre inmutable –la totalidad del Dharmadhātu– aparece directamente. Por lo tanto, este es el disfrute de la opulencia no contaminada como a uno le plazca. Como dice el *Mahāyānasūtrālaṃkāra*:

> Lo que no existe y lo que existe deben ser conocidos
> como lo que no aparece y lo que aparece, respectivamente.
> Este cambio de estado es la liberación
> porque uno actúa como le plazca.[703]

2.3.3. Explicación detallada de los resultados que se logran

Esto tiene cuatro partes:
1) La explicación de los kāyas (el soporte)
2) [La explicación de] las sabidurías (lo sostenido)
3) [La explicación de] las cualidades de la libertad y la maduración
4) (La explicación de] la actividad iluminada que se realiza

2.3.3.1. La explicación de los kāyas (el soporte)

Esto tiene dos partes:
1) Sus definiciones, etc.
2) Sus características distintivas

2.3.3.1.1. Sus definiciones, etc.

Esto tiene cuatro partes:
1) El Dharmakāya
2) El sāmbhogikakāya
3) El nairmāṇikakāya
4) El tema complementario de la intención del *Uttaratantra*

2.3.3.1.1.1. El Dharmakāya

Esto tiene dos partes:
1) Significado del término y definición
2) Su clasificación como diferentes kāyas

2.3.3.1.1.1.1. Significado del término y definición

> El Dharmadhātu dotado de todas las cualidades no contaminadas,
> la naturaleza de los fenómenos dotada de una pureza doble, es el
> kāya que es el soporte.
> Tiene las ocho características que lo definen: ser igual, profundo,
> permanente, único, verdaderamente real, puro, luminoso y conectado
> con la perfección.

Aduciendo una cita del *Ratnāvalīṭīkā* en el *Saṃskṛtāsaṃskṛtaviniścaya*, la etimología hermenéutica del Dharmakāya corresponde a lo siguiente:

El Dharmakāya es el kāya de la naturaleza de los fenómenos (dharmatākāya). Se le [llama] “cuerpo” por las siguientes razones: dado que es el “cuerpo” de todos los Dharmas, no va más allá de la naturaleza que es la talidad de todos los seres. [Además,] es el kāya el que es el soporte de todas las cualidades mundanas y supramundanas.[704]

Así, este término se explica de la manera en que se omite la [sílaba] -tā en dharmatākāya.[705] La definición [del Dharmakāya] es la siguiente. Es el mismo Dharmadhātu que es puro por naturaleza, dotado de todas las cualidades no contaminadas y, después de haberse liberado también de todas las manchas adventicias, tiene la naturaleza misma de estar dotado de una pureza doble. {596} Éste es el svābhāvikakāya o Dharmakāya. Como dice el *Abhisamayālaṃkāra*:

> Aquellos que han alcanzado la pureza en todos los aspectos
> y los Dharmas no contaminados,
> suyo es el svābhāvikakāya del sabio,
> que lleva la característica de la naturaleza de estos.[706]

El *Mahāyānasaṃgraha* dice:

> Primero, el svābhāvikakāya es el Dharmakāya de los tathāgatas, ya que es la base del dominio sobre todos los Dharmas.[707]

Cuando se diferencia a través de elementos aislados, tiene las ocho características definitorias de ser igual, profundo, permanente, único, verdaderamente real, puro, luminoso y conectado con el disfrute perfecto. (1) Es igual porque no hay diferencia entre los Dharmakāyas de todos los Budas. (2) Es profundo porque está libre de todos los puntos de referencia y, por lo tanto, es difícil de realizar. (3) Es permanente porque es incondicionado y, por lo tanto, carece de los tres tiempos, surgimiento y cesación. (4) Es único porque el dhātu y la sabiduría no son diferentes y, por lo tanto, inseparables. (5) Es verdaderamente real porque está más allá de los extremos de superimposición y negación y, por lo tanto, es inequívoco. (6) Es puro porque está libre de las manchas de los tres oscurecimientos.[708] (7) Es luminoso porque es a través de la no conceptualización que se observa como esta misma no conceptualización. (8) Está conectado con el disfrute perfecto porque sirve como soporte para el disfrute perfecto que tiene el carácter de vastas cualidades.

2.3.3.1.1.1.2. Su clasificación como diferentes kāyas

> Algunos presentan la renuncia consumada como el svābhāvika[kāya]
> y la realización consumada como el Dharmakāya.

Su naturaleza es indiferenciable, pero en algunos enfoques exegéticos también existe la siguiente presentación: “Después de que tanto los oscurecimientos aflictivos como los cognitivos junto con sus tendencias latentes han sido desarraigados en los caminos, son superados [por completo] justo al final del

samādhi similar al vajra. Esta renuncia consumada es el svābhāvikakāya. La sabiduría de conocer lo que debe ser conocido –talidad y variedad–{597} ve y realiza directamente las características definitorias de todos los fenómenos, tal como son. Esta realización consumada es el Dharmakāya." Tal es el caso ya que estos dos son objeto y sujeto, respectivamente. El svābhāvikakāya es lo que lleva la característica definitoria de la pureza natural en el sentido de que la naturaleza de todos los fenómenos es la vacuidad libre de todos los puntos de referencia. El Dharmakāya es lo que lleva la característica definitoria de la sabiduría pura que ve [la naturaleza de los fenómenos] de esta manera.

2.3.3.1.1.2. El sāmbhogikakāya

Este tiene dos partes:

1) Significado del término y definición
2) Clasificación

2.3.3.1.1.2.1. Significado del término y definición

> En Ricamente Adornado, el sāmbhogikakāya está adornado con las
> marcas mayores y menores
> y disfruta continuamente de las nobles y del Mahāyāna.
> Tiene las ocho características definitorias de séquito, reino,
> cuerpo, características, Dharma,
> ejecución, presencia espontánea y falta de naturaleza.

El significado del término "sāmbhogikakāya" sigue el dicho del *Abhisamayālaṃkāra*:

> (Puesto que] disfruta del Mahāyāna,
> se considera que es el sāmbhogikakāya.[709]

Por lo tanto, se le llama así porque es el soporte para disfrutar perfectamente del Dharma de la realización del Mahāyāna o porque enseña el Dharma del Mahāyāna para que se disfrute perfectamente. Su definición es "el kāya que está adornado con las marcas mayores y menores en el Gran Akaniṣṭha Ricamente Adornado y, junto con los hijos nobles de los victoriosos, disfruta continuamente únicamente del Dharma del Mahāyāna." El *Abhisamayālaṃkāra* dice:

> Puesto que este [kāya] del sabio, cuyo carácter reside en
> las treinta y dos marcas mayores y las ochenta marcas menores,
> disfruta del Mahāyāna,
> se considera que es el sāmbhogikakāya.[710]

Cuando se lo diferencia a través de los aislados, tiene las ocho características de séquito, reino, cuerpo, características, Dharma, ejecución, presencia espontánea y falta de naturaleza. (1) Su séquito junto con el cual disfruta [del Dharma] consiste exclusivamente de Bodisatvas que moran en los diez bhūmis. (2) El reino [puro] en el cual disfruta [del Dharma] es Akaniṣṭha Ricamente Adornado. (3) Los cuerpos que disfruta son los de Vairocana y etc. {598} (4) Las características que posee son las treinta y dos marcas mayores y las ochenta marcas menores. (5) El Dharma que disfruta plenamente es únicamente el Mahāyāna. (6) La actividad iluminada que realiza consiste en las profecías para los hijos de los victoriosos, etc. (7) La presencia espontánea significa que su ejecución [de la actividad iluminada] y demás sucede sin esfuerzo y espontáneamente, tal como en el caso de una joya que concede deseos. (8) Su falta de naturaleza significa que aparece como diversos [fenómenos] (como dichos kāyas), pero no puede ser identificada [como dichos fenómenos, tal como un arco iris.

Cuando esto se explica como las cinco certezas, (1) la certeza del lugar se refiere a Akaniṣṭha. (2) La certeza de la naturaleza se refiere a estar adornado con las marcas mayores y menores. (3) La certeza del tiempo significa que permanece permanentemente, es decir, hasta que el saṃsāra esté vacío. (4) La certeza del séquito se refiere a los Bodisatvas en los diez bhūmis. (5) La certeza del Dharma significa que no proclama nada más que el Dharma del Mahāyāna.

2.3.3.1.1.2.2. Clasificación

> Se clasifica en dos: mayor y menor, o real y nominal.
> [Existen] las tres afirmaciones de que es uno, diferente,
> y menor y mayor.

Cuando se clasifica en el nivel meramente convencional, se puede clasificar en dos. [El cuerpo] que aparece en el [Akaniṣṭha] Ricamente Adornado es el gran sāmbhogikakāya y el que reside en el Akaniṣṭha que es una morada pura [en el reino de la forma] es el menor. O el [sāmbhogikakāya] real es la forma real de ser y el nominal, la forma de aparecer. En general, algunos eruditos afirman que todos los Budas tienen solo uno y el mismo sāmbhogikakāya y que no hay absolutamente ningún segundo. Similar a las afirmaciones de los tirthikas, algunos [otros] dicen que los sāmbhogikakāyas de los Budas son definitivamente diferentes. [Algunos dicen] que hay dos [clases de] sāmbhogikakāyas, es decir, menor y mayor. De estas tres [posiciones], los enfoques explicativos de la primera y la última son excelentes, ya que el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* dice:

> En el dhātu no contaminado
> los Budas no son ni uno ni muchos

puesto que no tienen cuerpo, tal como el espacio,
y sin embargo, concuerdan con sus cuerpos anteriores.[711]

Puesto que así se explica que no hay cuerpos específicamente caracterizados, no hay necesidad de establecer paralelos con las cosas materiales. {599}

Este kāya aparece, pero carece de naturaleza, tal como un reflejo en un espejo. De esta manera, se les aparece a los Bodisatvas en los diez bhūmis y sirve como soporte de [la consecución de sus] Dharmakāyas. Puesto que es una auto-apariencia de la cognición, lo que aparece como [sus partes] (desde los ojos hasta el cuerpo) no constituye [los cinco āyatanas] desde el āyatana del ojo hasta el āyatana del cuerpo. Puesto que la permanencia en términos de un continuo tampoco es posible con lo que es obstructivo, está más allá de lo que es obstructivo. [El rey] Indrabhūti afirma en su *Jñānasiddhi* que si uno afirma kāyas que no son sabiduría, puesto que los cuerpos [ordinarios] poseen la característica de perecer, lo mismo sucedería también con la sabiduría. Como dice [en este texto]:

Si uno dice: "La sabiduría de los Budas
posee cuerpos y miembros",
perecerá después de que uno haya pasado al nirvāṇa.
Puesto que los cuerpos tienen la característica de perecer,
la sabiduría también perecería.
Por lo tanto, no es razonable
que los kāyas de sabiduría de los Budas perezcan.[712]

Por lo tanto, [este kāya] se presenta como doble: consiste en lo que aparece para los Budas mismos y lo que aparece para los Bodisatvas.

2.3.3.1.1.3. El nairmāṇikakāya

Este tiene dos partes:

1) Significado del término y definición
2) Clasificación

2.3.3.1.1.3.1. Significado del término y definición

El nairmāṇikakāya promueve el bienestar de los seres
a través de diversas emanaciones mientras dura el saṃsāra.
Tiene las ocho [características] de soporte, causa, reino, tiempo,
naturaleza, compromiso, maduración y liberación.

El significado del término "nairmāṇikakāya" es que definitivamente se transforma en otra cosa [en algún momento] porque es un cuerpo que tiene la naturaleza de ser emanado. El maestro Daśabālaśrimitra explica:

> Emanación significa ser una emanación y el kāya que se establece
> a través de eso es el nairmāṇikakāya.[713]

Su definición [es "el kāya que promueve el bienestar de los seres a través de diversas emanaciones mientras dura el saṃsāra."][714]

Cuando se diferencia a través de los aislados, tiene las ocho características definitorias de soporte, causa, reino, tiempo, naturaleza, causa de compromiso, causa de maduración y causa de liberación. (1) Su soporte es el Dharmakāya – [aparece] mientras [este último] es inmóvil.[715] (2) Su causa se refiere a su surgimiento de la gran compasión, es decir, el deseo de beneficiar a todos los seres. {600} (3) Los reinos [en los que aparece] son todos tipos de [reinos] puros e impuros. (4) El tiempo (de su actividad) dura mientras [exista] el saṃsāra. (5) Su naturaleza consiste en las formas de las tres emanaciones del talento artístico, la encarnación y la iluminación. (6) Causar compromiso significa que hace que la gente mundana común se esfuerce por alcanzar y se ocupe de [uno de] los tres tipos de nirvāṇa, según sea apropiado individualmente. (7) Causar maduración significa que causa la maduración de las acumulaciones de aquellos que han entrado en el camino. (8) Causar liberación significa que, para aquellos que han madurado a través de lo que es virtuoso, causa la liberación de la esclavitud de la existencia [saṃsārica].

2.3.3.1.1.3.2. Clasificación

> Los nairmāṇikakāyas artísticos, encarnados y supremos demuestran
> las acciones.

(Los nairmāṇikakāyas] se clasifican como tres: (1) nairmāṇikakāyas artísticos, (2) nairmāṇikakāyas encarnados y (3) nairmāṇikakāyas supremos. Al demostrar el nirvāṇa cuando ha llegado el momento adecuado, conectan a los que deben ser guiados con la liberación. Porque el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* dice:

> A través del talento artístico, la encarnación y la gran iluminación
> y siempre demostrando el nirvāṇa,
> el Nirmāṇakāya del Buda
> es el gran medio para la liberación.[716]

Los nairmāṇikakāyas artísticos son aquellos que demuestran [acciones] tales como tocar el sitar con el fin de guiar a los gandharvas. Los nairmāṇikakāyas encarnados

son aquellos que se muestran como conejos, ciervos, etc. Los nairmāṇikakāyas supremos de gran iluminación son aquellos que se muestran como [Budas] como [el Buda] Śākayamuni. [Todos] ellos demuestran [actividades] como las doce acciones. Los dos primeros son los nairmāṇikakāyas que no están completamente maduros, mientras que el último es el nairmāṇikakāya completamente maduro. En cuanto a la diferencia entre ser y no ser completamente maduro, se explica que son o no maduros en el sentido de ser diferentes en términos de acciones supremas, pero no solo en términos de mera maduración.

2.3.3.1.1.4. Enseñanza de la intención del *Uttaratantra* como tópico complementario

> El *Uttaratantra* dice que la naturaleza consiste en pureza, yo,
> dicha y permanencia
> y que los tres kāyas tienen cinco características definitorias cada uno.

El *Mahāyānottaratantra* dice que la naturaleza de dichos kāyas consiste en las pāramitās de la pureza suprema, el yo, la dicha y la permanencia y {601} que los tres kāyas tienen cinco características definitorias cada uno.

La mente como tal, que es pura por naturaleza, era el soporte de las tendencias latentes antes, pero en el momento de la Budeidad no funciona como un soporte de las tendencias latentes. Por lo tanto, está dotada de una pureza doble. Esta es la pāramitā de la pureza suprema.

Desde el momento en que [la mente] es conceptual, tiene la naturaleza de ser afectada por las tendencias latentes. Dentro de eso, [la mente como tal] nunca ha estado bajo el poder de nada más, es decir, concepciones. Por lo tanto, es el yo supremo. Esto es así porque todas las concepciones acerca de los puntos de referencia [tanto] del yo como del no-yo están en paz, esta es la pāramitā del yo supremo.

A partir del octavo bhūmi, cesan las concepciones que aparecen como términos y sus referentes. Sin embargo, las apariencias de contenedor y contenido que surgen dentro de la [esfera de] apariencias no conceptuales son el sufrimiento más sutil, es decir, los skandhas que tienen una naturaleza mental. [En el momento de la Budeidad,] estos [skandhas], incluida su causa (la base de las tendencias latentes de la ignorancia), han cesado y, por lo tanto, la totalidad del sufrimiento, incluidas sus causas, ha cesado. Por lo tanto, esta es la paramitā de la dicha suprema.

El hecho de que no haya disminución del saṃsāra ni aumento del nirvāṇa es la igualdad de la existencia [saṃsārica] y la paz. Dado que la familiarización con esto ha llegado a su fin, se ha descubierto la naturaleza de la igualdad del saṃsāra y el nirvāṇa y es primordialmente imposible que esto cambie mientras exista el espacio. Por lo tanto, ésta es la pāramitā de la permanencia suprema.

Aquello en lo que estas cuatro pāramitās están completas es el Budakāya. Por lo tanto, están completas en cualquier kāya del modo real de ser.

[Además, los tres kāyas] poseen cinco características definitorias cada uno. Las cinco del Dharmakāya son que es (1) incondicionado, (2) no analizable como dos, (3) inequívoco, (4) puro de oscurecimientos y (5) naturalmente luminoso.[717]

Las cinco del sāmbhogikakāya son que (1)-(3) sus expresiones verbales, su apariencia física y su actividad son continuas, (4) su actividad está presente espontáneamente, y (5) muestra muchas actividades de los tres kāyas, pero está libre de la naturaleza de estas [actividades].[718]

Las cinco del nairmāṇikakāya son que (1) demuestra el camino de la paz, (2) madura a aquellos que deben ser guiados, (3) da las profecías, (4) muestra las formas que guían [a los seres sintientes y representan la corriente ininterrumpida] de todo tipo de actividades iluminadas, y (5) aparece para el conocimiento de los demás.[719]

[Así, el *Uttaratantra*] explica que los dos rūpakāyas representan la Budeidad, {602} mientras que el *Suvarṇaprabhāsasūtra* explica que no lo hacen. Algunas [otras fuentes] dicen que la Budeidad no existe. Los eruditos que conocen el punto esencial [aquí] afirman que estas [explicaciones] representan el significado oportuno, el significado definitivo y el significado definitivo final, respectivamente.

2.3.3.1.2. La explicación de las características distintivas de los tres kāyas

Esto tiene tres partes:

1) La característica distintiva de la igualdad
2) La característica distintiva de la permanencia
3) La característica distintiva de la apariencia

2.3.3.1.2.1. La característica distintiva de la igualdad

> Son iguales en términos de soporte, intención y actividad iluminada.

De entre las tres características distintivas de los tres kāyas, la característica de la igualdad es la siguiente.

Los Dharmakāyas de todos los Budas son iguales ya que su soporte –el Dharmadhātu– no es diferente. Los sāmbhogikakāyas de todos los Budas son iguales ya que su intención no es diferente. Los nairmāṇikakāyas de todos los Budas son iguales, puesto que sirven como una actividad iluminada común. Como dice el *Mahāyānasūtrālaṃkāra*:

> Ellos afirman que son iguales en términos de
> soporte, intención y actividad.[720]

2.3.3.1.2.2. La característica distintiva de la permanencia

> Ellos son permanentes en términos de naturaleza, continuidad y
> una serie ininterrumpida.

La característica distintiva de la permanencia es la siguiente. El Dharmakāya es permanente en términos de naturaleza, puesto que su carácter esencial es la libertad última del surgimiento y la cesación. El sāmbhogikakāya es permanente en términos de ser el flujo de una continuidad, puesto que el disfrute del Dharma es continuo. El nairmāṇikakāya es permanente en términos de ser una serie ininterrumpida de actividades ejecutadas. Pues incluso después de que {ciertas de sus manifestaciones] hayan desaparecido [en ciertos puntos], [otras] se muestran una y otra vez. Así, [ciertos continuos] de tipo similar se discontinúan, pero [otros] surgen [en su lugar] sin demora. Por lo tanto, el texto anterior dice:

> En términos de naturaleza, en términos de continuidad,
> y en términos de una serie ininterrumpida, son permanentes.[721]

2.3.3.1.2.3. La característica distintiva de la apariencia

> Aparecen en virtud de estar puros de oscurecimientos cognitivos,
> aflictivos y kármicos, respectivamente.

La característica distintiva de la apariencia es la siguiente. El Dharmakāya aparece en virtud de que el Dharmadhātu está puro de oscurecimientos cognitivos. El sāmbhogikakāya aparece en virtud de que [el Dharmadhātu] está puro de oscurecimientos aflictivos. {603} El nairmāṇikakāya aparece en virtud de que [el Dharmadhātu] está limpio de oscurecimientos kármicos. Además, uno debe entender que los dos rūpakāyas son los kāyas que surgen en virtud de la unión de tres [factores] –se establecen debido a las bendiciones del Dharmakāya [de un Buda], [las respectivas esferas de] aparición de aquellos a quienes se va a guiar, y las plegarias de aspiración previas [de dicho Buda].

2.3.3.2. La explicación de las sabidurías (lo sostenido)

Este tiene cinco partes:

1) Clasificación detallada
2) Los significados de los términos y sus naturalezas
3) Las causas a través de las cuales se logran
4) Las formas de cambiar de estado
5) Correspondencia con los kāyas y su manera de conocer

2.3.3.2.1. Clasificación detallada

> Lo que se sustenta es la sabiduría en sus cinco modos de conocimiento no contaminado.

Lo que está conectado con estos kāyas de tal manera que se sustenta [en ellos] es la sabiduría. Cuando se clasifica en términos de sus modos de conocimiento no contaminado, es quíntuple. (1) La talidad que está dotada de doble pureza se llama "sabiduría del Dharmadhātu." Es la base y el soporte de todas las sabidurías [siguientes]. (2) El conocimiento de todos los fenómenos sin excepción a través de una sola sabiduría es la sabiduría similar a un espejo. (3) El conocimiento de que todos los objetos cognoscibles son iguales en el sentido de que carecen de naturaleza es la sabiduría de la ecuanimidad. (4) El conocimiento de toda la gama de fenómenos sin mezclarlos es la sabiduría discriminativa. (5) El conocimiento de las actividades para guiar a quienes deben ser guiados es la sabiduría que todo lo logra.

2.3.3.2.2. Los significados de los términos y sus naturalezas

Esto tiene cinco partes:

1) La explicación del significado de Dharmadhātu
2) [La explicación del significado de] similar a un espejo
3) [La explicación del significado de] ecuanimidad
4) [La explicación del significado de] discriminativa
5) [La explicación del significado de] que todo lo logra

2.3.3.2.2.1. La explicación del significado de Dharmadhātu

> El Dharmadhātu es no dual, libre de los tres y no conceptual.

Según el *Nighaṇṭa*, el significado de este término es el siguiente:

> *Dharmadhātuviśuddha* significa el Dharmadhātu completamente puro. Sirve como causa y expansión para el surgimiento y el origen de los Dharmas de los nobles (tales como los poderes y las ausencias de temor). Por lo tanto, dentro del Dharmadhātu (es decir, la talidad), los oscurecimientos aflictivos adventicios y los oscurecimientos cognitivos (que son como nubes) son translúcidos y purificados. Puesto que es similar a la expansión pura del cielo, se le llama "la expansión completamente pura de los Dharmas."[722]

Su naturaleza es la siguiente. {604} No surge en el principio, permanece en el medio y cesa en el final. El dhātu y la conciencia no pueden diferenciarse [entre sí] como algo diferente. No existe como un objeto para el extremo dual de superimposición y negación y está libre de los tres oscurecimientos. Por naturaleza, está libre de manchas que contaminan y no existe como un objeto de concepciones. El Dharmadhātu completamente puro es la talidad de todos los fenómenos y su naturaleza inequívoca. Representa la causa que genera todas las cualidades de los nobles y es el carácter esencial de todos los tathāgatas. El *Uttaratantra* dice:

> Sin principio, medio y fin, indiferenciable,
> no dual, libre de los tres, inmaculado y no conceptual–
> ésta es la naturaleza del Dharmadhātu, que es visto
> por los yoguis en equilibrio meditativo que se esfuerzan
> por alcanzarlo.[723]

2.3.3.2.2.2. Explicación del significado de similar a un espejo

> Sin apego, todos los objetos cognoscibles aparecen, tal
> como en un espejo.

Según el *Nighaṇṭa*, el significado de este término es el siguiente:

> *Ādarśajñāna* significa sabiduría similar a un espejo. Puesto que se centra en el Dharmadhātu completamente puro, está libre de todas las concepciones de aprehensor y aprehendido. Esto se refiere al cambio de estado de la conciencia ālaya, a través del cual los reflejos de todos los fenómenos aparecen [tan claramente en ella] como cualquier cosa [puede] aparecer en un espejo pulido. Por eso se le llama “sabiduría similar a un espejo.”

Su naturaleza es la siguiente: al no apegarse a lo que es mío, conoce todos los objetos con claridad y siempre, tal como los reflejos en un espejo. Por lo tanto, no ignora la totalidad de los objetos cognoscibles y no depende de la apariencia de ningún aspecto de los objetos. Como dice el *Mahāyānasūtrālaṃkāra*:

> La sabiduría similar a un espejo no tiene nada que ver con lo mío,
> es ilimitada, está siempre presente,
> no ignora la totalidad de los objetos cognoscibles,
> pero nunca está dirigida hacia ellos.[724]

2.3.3.2.2.3. La explicación del significado de la ecuanimidad

> El cultivo puro representa la ecuanimidad de la existencia [saṃsārica]
> y la paz.

En cuanto al significado de este término, el texto anterior dice:

> *Samatājñāna* significa la sabiduría de la ecuanimidad. {605} Cuando la familiarización absolutamente pura con la realidad de la verdadera realidad se comprende claramente por primera vez en el primer bhūmi, no se hace distinción entre uno mismo y los demás y se comprende que son una igualdad. A través de la purificación en los siguientes bhūmis superiores, en el Budabhūmi esto [eventualmente] se convierte en el nirvāṇa no permanente. En ese momento, la mente afligida ha pasado por una transición y ha cambiado de estado como sabiduría. Esto se llama "[la sabiduría de] la ecuanimidad."

Su naturaleza es la siguiente. Debido a la familiaridad con, y a la pureza del cultivo de la igualdad de uno mismo y los demás en los senderos del aprendizaje, se alcanza el nirvāṇa no permanente. En ese punto, la existencia [saṃsārica] y la paz se comprenden como igualdad. Como dice [el *Mahāyānasūtrālaṃkāra*]:

> Se considera que la sabiduría de la ecuanimidad hacia los seres sintientes
> es inmaculada en virtud del cultivo puro.
> Se afirma que residir en una paz no permanente
> es la sabiduría de la ecuanimidad.[725]

2.3.3.2.2.4. La explicación del significado de discriminativa

> La discriminación de toda la variedad representa las puertas del
> samādhi y el dhāraṇī.

En cuanto al significado de este término, el texto anterior dice:

> *Pratyavekṣājñāna* significa sabiduría discriminativa. Mediante el cambio de estado de la conciencia mental, [esta sabiduría] sirve como base para todos los dhāraṇīs, samādhis, dhyānas y absorciones meditativas. Representa el funcionamiento de la sabiduría que no tiene obstáculos con respecto a todos los objetos cognoscibles, derrama la gran lluvia del Dharma, elimina todo tipo de dudas y sirve como causa para que [los Budas] muestren sus kāyas en los colores de sustancias preciosas (como el berilo azul). Esto se llama "sabiduría discriminativa."

Su naturaleza es dedicarse sin esfuerzo a la distinción y discriminación inequívocas de las características generales y específicas de toda la variedad de objetos cognoscibles y estar dotado de puertas ilimitadas de samādhi y dhāraṇī. Como dice el *Mahāyānasūtrālaṃkāra*:

> La sabiduría discriminativa
> siempre está libre de obstáculos hacia todos los objetos cognoscibles.
> Es como un tesoro
> de dhāraṇīs y samādhis.[726]

2.3.3.2.2.5. La explicación del significado de "todo lo logra"

> El juego de la habilidad en medios infinitos es todo lo logra.

En cuanto al significado de este término, {606} el texto anterior dice:

> *Krityānuṣṭhānajñāna* significa sabiduría que todo lo logra. A través del cambio de estado de las conciencias de las cinco facultades sensoriales (como el ojo), [esta sabiduría] sirve como base para promover el bienestar de muchos seres sintientes en todos los reinos mundanos a través de diversos medios infinitos. Esto se llama "sabiduría que todo lo logra."

Su naturaleza es el conocimiento de lograr el bienestar de los seres sintientes a través del uso múltiple de la habilidad en los medios para madurar a aquellos que serán guiados en los reinos mundanos ilimitados. Como dice [el *Mahāyānasūtrā-laṃkāra*]:

> La sabiduría que todo lo logra
> realiza el bienestar de todos los seres sintientes
> en todos los reinos a través de diversas
> emanaciones inmensurables e inconcebibles.[727]

2.3.3.2.3. Las causas por las que se logran

> Surgen de la renuncia (como escuchar), retener el Dharma,
> cultivar la ecuanimidad, enseñar el Dharma y lograr
> el bienestar.

La sabiduría del Dharmadhātu se logra a través de lo que implica todos los aspectos de la vasta renuncia (como la maduración de las tendencias latentes a escuchar). El *Mahāyānasaṃgraha* dice:

> Las tendencias latentes pequeñas, medianas y grandes para escuchar
> deben considerarse las semillas del Dharmakāya.[728]

Como dice el *Mahāyānasūtrālaṃkāra*:

> Dondequiera que las semillas de los oscurecimientos aflictivos y
> cognitivos, siempre presentes desde el tiempo primordial,
> se destruyan mediante todo tipo de renuncias muy extensas,
> se alcanza la Budeidad como el cambio de estado dotado de las
> cualidades supremas de los Dharmas puros,
> que se obtiene a través del camino de la sabiduría absolutamente pura
> que es no conceptual y de alcance muy vasto.[729]

De la misma manera, la sabiduría similar a un espejo surge de escuchar mucho del Dharma genuino y retenerlo. La sabiduría de la ecuanimidad [viene] de cultivar la igualdad de uno mismo y de los demás. La sabiduría discriminativa [se origina] de enseñar lúcidamente el Dharma perfecto. La sabiduría que todo lo logra [viene] de lograr el bienestar de los demás. {607} Como dice el *Mahāyānasūtrālaṃkāra*:

> Debido a la retención, debido a la ecuanimidad,
> debido a la elucidación del Dharma perfecto,
> y debido a la realización de actividades,
> surgen las cuatro sabidurías.[730]

2.3.3.2.4. Las formas de cambiar de estado

> El cambio de estado de los [aspectos] vacío y luminoso del ālaya,
> la mente afligida,
> la conciencia mental y las cinco puertas de los sentidos representa
> la naturaleza de lo no contaminado.

El cambio de estado del aspecto de la vacuidad del ālaya se llama “sabiduría del Dharmadhātu.” El cambio de estado de su aspecto luminoso se llama “sabiduría similar a un espejo.” El cambio de estado de la mente afligida se llama “la sabiduría de la ecuanimidad.” El cambio de estado de la conciencia mental se llama “sabiduría discriminativa”, y el cambio de estado de las conciencias de las cinco puertas de los sentidos se llama “sabiduría que todo lo logra.” Como dice el maestro Candragomī:

> Lo que es la conciencia ālaya
> se convierte en sabiduría similar a un espejo.

Esto es afirmado por algunos
como la naturaleza del Dharmadhātu.

El cambio de estado de la mente afligida
debe ser designado como la sabiduría de la ecuanimidad.
La sabiduría discriminativa
es la de la conciencia mental.

Puesto que las conciencias de las cinco facultades sensoriales
aprehenden completamente todos los referentes,
nada menos que lograrlo todo
para que se alcance el bienestar de todos los seres sintientes.

[A continuación,] se [explica] el significado del cambio de estado. Como se dice:

La semilla de la existencia es la conciencia.[731]

Alternativamente, [el *Abhidharmakośa*] da la siguiente definición del dhātu de la conciencia:

La conciencia contaminada
es el dhātu de la conciencia y el soporte para el nacimiento.[732]

Una vez que se ha abandonado [la conciencia que se describe en estas dos citas], el continuum de este tipo de conciencia experimenta una transición hacia la naturaleza de la sabiduría no contaminada. Esto es como el hierro que se transforma en oro mediante [un elixir alquímico] que lo convierte en oro.

2.3.3.2.5. Correspondencia entre ellos y los kāyas y su forma de conocimiento

Dos de ellos están incluidos en dos kāyas y el que todo lo logra,
en el nairmāṇikakāya.
Puesto que está más allá de la mente, está libre de los puntos de
referencia de la existencia y la no existencia.
La forma de conocer la naturaleza de los fenómenos sin apariencia
y la originación dependiente como la mera forma de apariencia {608}
es inconcebible.

El *Budhabhūmisūtra* dice que las cinco sabidurías están incluidas en los tres kāyas: dos de las cinco sabidurías (Dharmadhātu y [la sabiduría] similar al espejo) están

incluidas en el Dharmakāya; dos (la [sabiduría de] la ecuanimidad y la [sabiduría] discriminativa), en el sāmbhogikakāya; y la que todo lo logra, en el nairmāṇikakāya.

En cuanto a [la pregunta] si la sabiduría existe en el Budabhūmi o no y la manera en que la sabiduría conoce, hubo un buen número de personas en la India y el Tíbet que hablaron sobre esto principalmente a través de imputaciones conceptuales. Cualquiera que haya sido su número, en última instancia, dado que esta misma sabiduría de Buda está más allá de la esfera de la mente, está libre de todos los puntos de referencia de los extremos (como la existencia, la no existencia, el ser o el no ser). También el *Suvikrāntavikrāminpariprcchāsūtra* dice que la sabiduría está libre de existencia, no existencia y ambas.

La manera en que esta sabiduría conoce los objetos cognoscibles es como sigue: La naturaleza última de los fenómenos se conoce de una manera que no tiene apariencia. Como dice el *Satyadvayavibhāga* de la [tradición] Madhyamaka:

> El omnisciente ve directamente
> todo como carente de cualquier naturaleza imputada
> y surgiendo en dependencia,
> siendo nada más que lo que aparece.[733]

En consecuencia, la [realidad] aparente que no es imputada conceptualmente por los seguidores de los sistemas filosóficos –la mera apariencia de causas y resultados de la originación dependiente– se conoce de una manera [que implica] apariencia. [La sabiduría] también sabe que [y cómo] ciertos aspectos superpuestos aparecen en las mentes respectivas [que los superponen]. Así, esto es como saber, a través del conocimiento sobrenatural de conocer las mentes de los demás, que, desde la perspectiva de la persona en la que está sucediendo este sueño, está sucediendo un sueño. Por lo tanto, dado que la forma de conocer los objetos cognoscibles está más allá de la esfera de los dialécticos, es inconcebible para la gente mundana común. Como dice el *Latkāvatārasūtra*:

> La sabiduría experimentada personalmente
> no es la esfera de los dialécticos.[734]

El *Pramāṇavārttika* dice:

> Este análisis de las características de identificar
> los [fenómenos] tales como la forma y la mente de esa manera
> es en términos de aquellos con mentes impuras,
> pero la realización de los yogis es inconcebible.[735]

Cuando uno se refiere a esto en términos de lo aparente, [es como sigue:] Si uno designa la mente y los factores mentales {609} como sabiduría, tal sabiduría no existe porque constituye la terminación de todo error. [Sin embargo,] cuando se considera que [la sabiduría] conoce todos los objetos cognoscibles sin excepción, existe porque se han encontrado los kāyas del cambio de estado.

2.3.3.3. La explicación de las cualidades de la libertad y la maduración

Esto tiene dos partes:
1) Breve introducción
2) Explicación detallada

2.3.3.3.1. Breve introducción

> Cuando se resumen las cualidades ilimitadas, se puede ver que
> son dobles en términos de libertad y maduración.

Cuando se resumen brevemente todas las cualidades ilimitadas e inmensurables de los Budas perfectos, se incluyen en dos grupos. [El primero es] el bienestar final de uno mismo, que es [referido como] las treinta y dos cualidades que existen primordial e inseparablemente en el Dharmakāya último y se clasifican como el resultado que es la mera liberación de las manchas. [El segundo es] el bienestar final de los demás, que se conoce como las treinta y dos cualidades de la maduración que existen en los rūpakāyas aparentes y se logran al desarrollarse de manera progresiva. El *Uttaratantra* dice:

> El bienestar propio y el bienestar de los demás son el kāya último
> y el kāya aparente que se sustenta en él, respectivamente.
> Los resultados de la libertad y la maduración
> son estas cualidades que se clasifican como sesenta y cuatro.[736]

2.3.3.3.2. Explicación detallada

Esto tiene dos partes:
1) Las cualidades de la libertad
2) Las cualidades de la maduración

2.3.3.3.2.1. Las cualidades de la libertad

Esto tiene dos partes:
1) Las treinta y dos [cualidades] según la intención del *Uttaratantra*
2) Los veintiún [conjuntos de cualidades] no contaminados según la intención del *Abhisamayālaṃkāra*

2.3.3.3.2.1.1. Las treinta y dos [cualidades] según la intención del *Uttaratantra*

Esto tiene dos partes:
1) Conexión a través de una breve introducción
2) Comentario detallado sobre su significado

2.3.3.3..2.1.1.1. Conexión a través de una breve introducción

Las cualidades últimas de la libertad son treinta y dos.

2.3.3.3.2.1.1.2. Comentario detallado sobre su significado

Esto tiene tres partes:
1) Los diez poderes
2) Las cuatro intrepideces
3) Las dieciocho [cualidades] únicas

2.3.3.3.2.1.1.2.1. Los diez poderes

Cuál es el caso, la maduración, las facultades, las constituciones,
las inclinaciones, lo que conduce a todas partes,
los fenómenos afligidos {610} y purificados, el recuerdo, el nacimiento
y la muerte, y la terminación de la contaminación–
los diez poderes del conocimiento superan los oscurecimientos.
Se parecen a un vajra.

El poder único de la sabiduría de un tathāgata se clasifica como décuple a través de los objetos que conoce.

(1) A través de la generación previa de Bodichita y del compromiso con los votos que ha sido firme, [se logra el poder de] saber qué es el caso (como que la maduración [kármica] de las acciones virtuosas es obtener lo que es placentero) y qué no es el caso (como que la maduración [de tales acciones] podría ser algo desagradable).

(2) De la misma manera, a través de haber enseñado acerca de las acciones y sus resultados, [se logra el poder de] conocer los resultados de las acciones individuales que se cometieron –la maduración de las acciones que se experimenta individualmente.

(3) A través de haber enseñado el Dharma de acuerdo con las facultades [de los seres individuales], [se logra el poder de] conocer sus facultades superiores e inferiores (como la confianza).

(4) A través de haber tratado [a los seres] de acuerdo con sus constituciones, [se logra el poder de] conocer sus diversas constituciones (como las diferentes disposiciones de los tres yānas).

(5) Al haber tratado [a los seres] de acuerdo con sus inclinaciones, [se logra] conocer sus diversas inclinaciones (tales como las inclinaciones hacia los fenómenos contaminados o no contaminados).

(6) Debido a estar familiarizado con todos los yānas, [se logra] conocer los caminos que conducen a todas partes en el saṃsāra y el nirvāṇa].

(7) Al haberse dedicado sinceramente a los samādhis, [se logra] conocer las modalidades de los fenómenos afligidos y purificados (tales como dhyānas y liberaciones).

(8) Como las acciones virtuosas no se han desperdiciado, [se logra] recordar los estados anteriores [de existencia de los seres]. {611}

(9) Debido a [causas] tales como la intención superior hacia los seres sintientes, [se logra el poder de] conocer [las formas de sus] muertes, transiciones y [re]nacimientos a través del ojo divino.

(10) Mediante la enseñanza del Dharma con el fin de terminar con las contaminaciones, se logra el poder de conocer la paz –la terminación de la contaminación.

Por lo tanto, dado que estos diez poderes superan las obstrucciones (como la ignorancia) y nunca más son desmantelados por ninguna obstrucción, se asemejan a un vajra.

2.3.3.3.2.1.1.2.2. Las cuatro intrepideces

> Iluminación, terminación de la contaminación, profecía y el
> camino de la liberación final
> representan las intrepidez acerca de la enseñanza de los dos bienes.
> Se asemejan a un león.

(1) Puesto que la intrepidez de estar completamente iluminado con respecto a todos los fenómenos significa conocer y comprender todos los fenómenos, no tiene sentido que nadie –ni siquiera la persona más poderosa– del mundo pueda poner en tela de juicio su argumento diciendo: “No es así.” Esta es la realización consumada.

(2) Puesto que la intrepidez de la terminación de la contaminación es la terminación de toda contaminación, como el deseo, no tiene sentido que quienes la proclamen de esta manera puedan ponerla en tela de juicio. Esta es la renuncia consumada.

(3) Puesto que la intrepidez de dar profecías sobre los fenómenos obstructivos significa ver directamente [todos] los factores obstructivos (como el apego a los placeres sensoriales y la liberación), no tiene sentido enseñarlos como algo que pueda ponerse en tela de juicio.

(4) Puesto que la intrepidez de enseñar el camino de la liberación final significa que [los Budas] ven directamente que la liberación se alcanza a través de los

Dharmas concordantes con la iluminación y nunca a través de algo más, no tiene sentido enseñarlos de esta manera que podría ser discutida por cualquiera. {612}

Las dos primeras [intrepideces] representan el [consumado] bienestar de uno mismo y las dos últimas, el consumado bienestar de los demás. La intrepidez y la valentía para enseñar el Dharma en medio de séquitos a través de estas cuatro se asemejan a [las de] un león.

2.3.3.3.2.1.1.2.3. Las dieciocho [cualidades] únicas

> Las seis que consisten en conducta y realización, así como las tres
> de actividad y conocimiento
> son las dieciocho [cualidades] que son únicas en comparación con otras.
> Se asemejan al espacio.

Las características distintivas exclusivas de los Budas son las dieciocho [cualidades] que son únicas en comparación con otras, como los Śrāvakas y Pratyekabuddhas: (a) las seis que consisten en la conducta, (b) las seis que consisten en la realización, (c) las tres que consisten en la actividad, y (d) las tres que consisten en el conocimiento. Se asemejan al espacio, que es [único en el sentido de] no estar mezclado con los otros cuatro elementos; es el elemento incondicionado que representa la falta de algo que posee una forma que se manifiesta para los demás.

(a) En cuanto a las [cualidades] que consisten en la conducta, los arhats (aún) tienen los [seis defectos de] conducta [física] errónea (como caminar junto a un elefante loco); charla inútil (como la risa y el abuso verbal); deterioro de la atención plena ya alcanzada; no permanecer en equilibrio meditativo durante el logro posterior; nociones discriminativas de que la existencia [saṃsārica] y la paz son diferentes; y morar en la indiferencia sin examinar a los que deben ser guiados. Por el contrario, las seis conductas únicas [de los Budas] son que (1) la conducta física de los tathāgatas está libre de cualquier error (como aplastar serpientes con los tacones de sus zapatos). (2) Su conducta verbal está libre de charla inútil (como decir palabras que no tienen sentido). (3) Dado que su conducta mental está libre de aflicciones, recuerdan sus acciones y palabras de hace mucho tiempo. Por lo tanto, no tienen ningún deterioro de la atención plena. (4) Dado que se dedican a la totalidad de la meditación, (5) Puesto que su realización de la igualdad de la existencia [saṃsārica] y la paz es completa, carecen de nociones discriminatorias de que el saṃsāra y el nirvāṇa son diferentes. (6) Aunque es posible que aquellos que deben ser guiados, mientras son examinados [por los Budas], se pierdan en lo que no tiene sentido, [los Budas] nunca permanecen en la indiferencia sin examinarlos.

(b) En cuanto a las seis que consisten en la realización, puesto que los arhats tienen oscurecimientos cognitivos restantes, tienen la debilidad de no haber alcanzado las seis cualidades como el esfuerzo. Por el contrario, puesto que los tathāgatas han abandonado todos los oscurecimientos cognitivos, carecen de cualquier deterioro en el sentido de no haber alcanzado las seis realizaciones únicas: (7)-(9) las tres facultades de vigor, atención plena y prajñā, (10) el esfuerzo (su matriz), (11) la liberación (su resultado), y (12) la visión de la sabiduría de la liberación.

En cuanto a las formas de enumerar estas [seis cualidades, hay varias] intenciones en diferentes sūtras. Así, esta categoría en los sūtras de la prajñā[pāramitā] habla de [(11) y (12) como] las dos [cualidades] del samādhi y la liberación. Otros [sutras] las establecen como samādhi y la visión de la liberación. En el *Uttaratantra* [III.12cd], basado en el *Ratnādārikāparipṛcchasūtra*, se describen las dos [cualidades] de la liberación y [su] visión. [Como en la lista anterior,] cuando el samādhi no se cuenta [entre estas seis realizaciones], la intención es que se incluya en [la cuarta entre las seis cualidades de conducta anteriores, es decir,] carente de una mente que no esté en equilibrio meditativo.

(c) Las tres que consisten en actividad corresponden a lo que dice el *Uttaratantra*:

> Las acciones están precedidas por la sabiduría.[737]

Las acciones de las tres puertas de los arhats son a veces virtuosas y a veces neutrales. {614} Por el contrario, las tres actividades únicas iluminadas [de los Budas] son exclusivamente virtuosas por las siguientes razones: Puesto que todas las actividades iluminadas de los tathāgatas –sus actividades del (13) cuerpo, (14) palabra y (15) mente– están motivadas por la sabiduría, están precedidas por la sabiduría como su motivación causal. Puesto que fluyen simultáneamente con la sabiduría, siguen a la sabiduría como la motivación en el momento [de involucrarse en ellas].

(d) En cuanto a los tres que consisten en conocimiento, la sabiduría de los arhats implica apego puesto que no realiza [sus objetos] mediante el más mínimo esfuerzo, y conlleva obstrucción puesto que no realiza todo. Por el contrario, puesto que los tathāgatas realizan todos los objetos cognoscibles mediante el más mínimo esfuerzo, no están apegados ni obstruidos con respecto a ninguna entidad que surja en (16) el pasado, (17) el futuro y (18) el presente, y han alcanzado la visión no obstruida de la sabiduría sin deseos. Esta es la sabiduría única.

Considerar las dieciocho cualidades únicas como la falta de charlas inútiles y demás es el sistema de los Sautrāntikas y de aquellos que están por encima de ellos de entre los cuatro sistemas filosóficos [Budistas]. El *Abhidharmakośa* dice:

> Las cualidades únicas de Buda
> son dieciocho, como los poderes.[738]

El *Bhāṣya* [sobre esto] explica la lista de los dieciocho que consisten en los diez poderes, las cuatro intrepideces, los tres fundamentos únicos de la atención plena,[739] y la gran compasión como representación del sistema de los Vaibhāṣikas.

2.3.3.3.2.1.2.2. Los veintiún conjuntos no contaminados [de cualidades] según la intención del *Abhisamayālaṃkāra*

> En detalle, son los veintiún conjuntos no contaminados–
> los factores concordantes con la iluminación, los inmensurables,
> las liberaciones,
> las absorciones meditativas, las totalidades, los [ayatanas de]
> la supremacía, el desapasionamiento,
> el conocimiento a través de la aspiración, los conocimientos
> sobrenaturales, las conciencias discriminativas,
> las cuatro purezas en todos los aspectos, las maestrías, los poderes,
> las cuatro intrepideces,
> [los caminos de] nada que ocultar, los fundamentos de la atención plena,
> la falta de olvido, la superación de las tendencias latentes,
> la Gran Compasión, las [cualidades] únicas y el conocimiento de
> todos los [aspectos].

En detalle, las cualidades del Dharmakāya supremo {615} se describen como los veintiún conjuntos no contaminados en el [último] capítulo del *Abhisamayālaṃkāra* que enseña el fruto: el Dharmakāya.

(1) El primer conjunto consiste en los [treinta y siete] factores concordantes con la iluminación (desde los [cuatro] fundamentos de la atención plena hasta el óctuple sendero de los nobles) que están contenidos dentro del propio kāya de un tathāgata. No son como [dichos factores] durante el tiempo como un ser sintiente, que no se manifiestan claramente, ya que los factores de libertad y poder no están completamente perfeccionados. [Estos aquí] están completamente perfeccionados, libres de manchas, y representan la sabiduría no contaminada que consiste en el Dharmadhātu. Lo mismo se aplica a todos los [siguientes] conjuntos de sabiduría no contaminada.

(2) Los inconmensurables (como el amor) hacen que otros seres nazcan en los cuatro estados puros [de Brahmā].

(3) Las ocho liberaciones son las siguientes. [Primero,] uno mira las formas externas con la noción de que la conciencia interna posee forma, y luego uno mira las formas externas con la noción de que [la conciencia] interna no es algo que posee forma. Estas se llaman “las dos liberaciones cuando lo que no posee forma mira la forma.” La liberación de [nociones particulares de] belleza se llama “permanecer perfectamente al haber manifestado la naturaleza de ser agradable a través del cuerpo.” Las [siguientes] cuatro se llaman “los Ayatanas del Espacio, la

Conciencia, la Nada Absoluta y Ni Discriminación Ni No Discriminación.” La [última] se llama “la cesación de las discriminaciones y los sentimientos.”

(4) El cuarto grupo consiste en las nueve absorciones meditativas de permanencia progresiva, que se denominan “las absorciones meditativas que son las cuatro dhyānas del reino de la forma, las cuatro absorciones meditativas del reino sin forma y la absorción meditativa de la cesación.”

(5) El quinto [grupo] consiste en los diez tipos de totalidad que se denominan “las totalidades de tierra, agua, fuego, viento, azul, amarillo, rojo, blanco, espacio infinito y conciencia infinita.”

(6) El sexto grupo consiste en los ocho āyatanas de dominación. Los [primeros] dos se describen como “con la noción de que la conciencia interna posee forma, {616} mirando las formas externas y [viendo] cada uno de todos sus aspectos externos como los aspectos de pequeño o grande, respectivamente, dominando así sus [aspectos restantes].” Los dos siguientes significan que “uno mira las formas externas con la noción de que la [conciencia] interna no tiene forma y [las ve] como los aspectos de lo pequeño o lo grande, respectivamente, eclipsando así sus [aspectos restantes].” Los cuatro siguientes tipos se describen como “con solo la noción de que la [conciencia] interna no tiene forma, viendo [todos los aspectos de las formas externas como] azul, amarillo, rojo y blanco, respectivamente, eclipsando así sus [aspectos restantes].” En resumen, debido a que [los Budas] han alcanzado el poder de detener las apariencias que se les aparecen a los [seres] con propensiones [perceptivas] iguales a los cuatro elementos y los cuatro colores, su samādhi hace que [dichas apariencias] no aparezcan [de estas maneras] y hace que todos los objetos aparezcan solo, única y totalmente como oro y demás.

(7) El desapasionamiento es lo que se llama “el samādhi que desarraiga el continuo de los enemigos que son las aflicciones contenidas en los flujos mentales de los demás.”

(8) Se dice que el conocimiento a través de la aspiración es como sigue: “La verdadera realidad está libre de todas las características de los puntos de referencia y no va más allá de esa naturaleza, pero aquellos que deben ser guiados la consideran como la representación de las características de los puntos de referencia. Puesto que [los Budas] han cumplido (sus anteriores] plegarias de aspiración para superar el deseo y demás [de aquellos a quienes se debe guiar] y eliminar sus dudas, la sabiduría de los tathāgatas se ocupa del bienestar de los seres mientras dura el saṃsāra y su conocimiento interactúa con los seres sintientes incluso durante todo el tiempo de [su] liberación [del saṃsāra].”[740]

(9) En cuanto a los seis conocimientos sobrenaturales, el ojo divino es para ver todas las formas en las que todos los diversos seres cercanos y distantes renacen después de que sus cuerpos actuales han fallecido. El oído divino es para escuchar y entender todos los diversos sonidos, idiomas y designaciones. El conocimiento de [todos] los detalles de la mente es para conocer todos los pensamientos y latencias más o menos predominantes de los seres sintientes. El conocimiento

[sobrenatural] de los poderes milagrosos del cuerpo se refiere al conocimiento cómo resplandecer [con fuego], [mostrar] muchos, pocos, buenos o malos [cuerpos], caminar sobre el agua y hundirse en la tierra. {617} El recuerdo de estados anteriores significa recordar, comenzando con los cuerpos actuales (de los seres), en qué lugares vivieron en vidas anteriores y los relatos de cualquier acción que cometieron. El conocimiento de la terminación de la contaminación significa que, mientras se es consciente de la progresión de cuándo se han abandonado ciertas aflicciones que deben abandonarse a través de la visión y la familiarización y ciertas [otras] no se han abandonado [todavía], [los Budas] saben que han alcanzado la sabiduría [de saber] que [dichos factores] se han agotado y no surgen [de nuevo].

(10) En cuanto a las cuatro conciencias discriminativas, la conciencia discriminativa del Dharma es enseñar las ochenta y cuatro mil puertas del Dharma como los diversos medios correctivos de acuerdo con las diferentes formas de pensar de los seres sintientes. La conciencia discriminativa del significado es conocer los significados que se expresan mediante las palabras y declaraciones sobre las características generales de los fenómenos (impermanencia, sufrimiento, vacuidad y falta de identidad) y su característica última (su falta de surgimiento y cesación). La conciencia discriminativa de la semántica es no ser ignorante acerca de las designaciones de todos los seres, lenguajes y sus significados. La conciencia discriminativa de la confianza en uno mismo es no tener obstáculos para enseñar el Dharma y eliminar las dudas.

(11) Las cuatro purezas se conocen como “soporte [psicofísico] completamente puro, objeto de enfoque, mente y sabiduría.”

(12) Como se explicó antes, las diez maestrías son las maestrías sobre la duración de la vida, la mente, las necesidades, el karma, el nacimiento, la fuerza de voluntad creativa, las plegarias de aspiración, los poderes milagrosos, la sabiduría y el Dharma. Las primeras tres de estas son los resultados de la generosidad; (la maestría sobre] el karma y el nacimiento, las de la ética; [la maestría sobre] la voluntad creativa, la de la paciencia; [la maestría sobre] las plegarias de aspiración, la del vigor; [la maestría sobre] los poderes milagrosos, la de dhyāna; y las dos últimas, las del prajñā. Durante las fases de entrenamiento, son parcialmente concordantes con las [maestrías] reales, mientras que [estas últimas existen] solo en el Budabhūmi.

(13) El decimotercero [conjunto] consta de los diez poderes.

(14) El decimocuarto [conjunto] consta de las cuatro intrepideces.

(15) Las conductas físicas, verbales y mentales de los tathāgatas están completamente limpias de error. En la naturaleza de los Budas, {618} no hay vergüenza ni ansiedad en el sentido de estar preocupados de que otros puedan llegar a conocer sus conductas erróneas. Por lo tanto, no piensan: “Debo ocultar algo para que no se haga evidente.” Esto representa sus tres [formas] de no ocultar nada [en sus conductas físicas, verbales y mentales].

(16) Los tres tipos de fundamento de la atención plena son los siguientes: “Cuando los tathāgatas enseñan el Dharma, están absolutamente libres del apego hacia aquellos que quieren escuchar con respeto, de la ira hacia aquellos que no quieren escuchar y del surgimiento tanto del apego como de la aversión por igual hacia aquellos que a veces tienen respeto y a veces no. Así, mientras están dotados de atención plena, descansan en ecuanimidad.”

(17) La naturaleza [de los Budas] es carecer de olvido. “Sin perder nunca el tiempo para promover el bienestar de los seres sintientes, se muestran en cualquier forma que sea adecuada para guiar a [seres] particulares. Por lo tanto, [tienen] la característica de que es imposible que su actividad en una situación particular sea inoportuna.”

(18) Puesto que han abandonado las semillas que tienen la naturaleza de las latencias de los oscurecimientos aflictivos y cognitivos, sus tendencias latentes se superan perfectamente.

(19) La gran compasión por todos los seres es “la intención de beneficiar a todos los seres.”

(20) El vigésimo [conjunto] consta de las dieciocho cualidades únicas de Buda que son exclusivas de ellos en comparación con los nobles menores que están por debajo de ellos.

(21) El conocimiento de todos los aspectos es el conocimiento de todos los aspectos que representa los conocimientos fructíferos de todos los aspectos, que se explica como la naturaleza del Dharmakāya que está liberado de todos los factores que deben abandonarse.

2.3.3.3.2.2. La explicación de las cualidades de la maduración

Esto tiene dos partes:

1) Breve introducción
2) Explicación detallada

2.3.3:3.2.2.1. Breve introducción

> Los dos tipos de rūpakāyas son como la luna en el cielo y en el agua–
> aparecen, pero no se establecen. Éstas son las cualidades de la maduración.

De entre los dos rūpakāyas, el sāmbhogikakāya es como la luna que aparece en el cielo y el nairmāṇikakāya [es como] la luna que es un (reflejo de la] luna en el agua. Así, bajo la influencia de [cuidar de] aquellos a quienes hay que guiar, aparecen en todo tipo de formas, {619} pero no se establecen como las naturalezas de estas [apariciones]. Las verdaderas cualidades de la maduración son las treinta y dos excelentes marcas mayores. Las ochenta marcas menores y [los sesenta aspectos de] la voz melodiosa [se discuten] como temas auxiliares a continuación.

2.3.3.3.2.2.2. Explicación detallada

> Están adornadas con las marcas mayores y menores de un gran ser–
> las treinta y dos como [plantas] uniformes marcadas con ruedas
> y las ochenta como [uñas] de color cobre, brillantes y prominentes.
> Están [también] dotadas con los sesenta aspectos de la melodiosa voz de Brahmā.

Las treinta y dos [marcas principales son las siguientes]. (1) Como los tathāgatas han sido firmes en sus compromisos anteriormente, sus plantas de los pies están niveladas y parejas. (2) Por haber practicado la generosidad, sus palmas y plantas de los pies están marcadas con ruedas. (3) Como no despreciaron a los demás, sus talones son anchos y sus tobillos no sobresalen. (4) Como han protegido a otros seres sintientes del miedo, sus dedos son largos. (5) Como no crearon cismas dentro de los séquitos de los demás mediante la calumnia, sus dedos de las manos y de los pies están unidos por membranas. (6) Como han proporcionado diversas prendas, la piel de sus manos y pies es suave y flexible. (7) Como han proporcionado grandes cantidades de alimentos y bebidas, siete lugares de sus cuerpos (las dos palmas, las dos plantas de los pies, los dos hombros y la nuca) tienen superficies convexas. (8) Debido a que han conservado el Dharma enseñado por los Budas, sus pantorrillas son carnosas y afiladas como las pantorrillas de un antílope, que se refiere a las de un Sarabha, un león de ocho patas o un ciervo.[741] {620} (9) Dado que han guardado palabras secretas y abandonado las relaciones sexuales, sus partes secretas están recubiertas con una funda, al igual que los elefantes. (10) Por haber realizado gradualmente vastas virtudes, la parte superior de sus cuerpos es maciza, como la de un león. (11) Por haber realizado virtudes de manera perfecta, la carne entre sus hombros es compacta sin ninguna concavidad [encima y debajo de las clavículas]. (12) Debido a que han proporcionado a los demás valentía, las articulaciones de sus hombros están redondeadas de manera uniforme. (13) Dado que se deleitan en actuar para los demás, sus palmas son suaves, redondas y uniformes, es decir, sin altos ni bajos. (14) Como se esforzaron por el bienestar de los seres sintientes, sus brazos son tan largos que llegan hasta las rodillas sin agacharse. (15) Por haberse involucrado de manera insaciable en las diez virtudes, sus cuerpos están completamente limpios de manchas y dotados de un aura de luz que tiene el ancho de un brazo. (16) Como han administrado medicinas y demás a los enfermos, el color de sus gargantas es inmaculado y su forma es curva como una caracola. (17) Como primero se han entrenado en acciones virtuosas y luego las han perfeccionado, sus mandíbulas son como las del

rey de los animales salvajes. (18) Como siempre han adoptado una intención igual hacia los seres sintientes, tienen cuarenta dientes (un número igual de veinte en cada una de las [mandíbulas] superior e inferior), que están bien dispuestos, {621} limpios de manchas y de igual tamaño. (19) Por haber vigilado las acciones de sus tres puertas, sus colmillos son perfectamente blancos. (20) Por haber dicho la verdad, sus lenguas son infinitamente largas e inconcebibles. (21) Como proporcionaron muchos [tipos de] sabores, [todos] los alimentos saben maravillosos a sus lenguas. (22) Como han hablado palabras suaves y agradables, su habla surgida por sí misma es tan meliflua como el sonido del [pájaro] kalāpin y la melodiosa voz de Brahmā. (23) Por haber sido dotados de amor y haber protegido a todos, sus exquisitos ojos son tan azules como una [flor] utpala. (24) Puesto que sus intenciones no son engañosas ni hipocresías, sus pestañas son brillantes y desenredadas, como las de un toro lier. (25) Puesto que han elogiado a los que son dignos de elogio, sus bellos e inmaculados rostros poseen el cabello blanco ūrṇā con treinta y dos hebras en el entrecejo. (26) Por el respeto a sus gurus, están dotados de una uṣṇīṣa, y sus cuerpos son erguidos e inamovibles. (27) Por haber sido eficientes en la búsqueda del Dharma, su piel es pura, delicada y tiene un tono dorado. (28) Puesto que han renunciado al ajetreo y al bullicio, los pelos de su cuerpo son finos y suaves, y crece uno de cada poro. (29) Puesto que conservaron las instrucciones de una manera que es concordante con ellas, {622} las puntas de los pelos de su cuerpo apuntan hacia arriba y se curvan hacia la derecha. (30) Por su amorosa bondad hacia todos y por haber abandonado las armas, su cabello es inmaculado y tan azul como un zafiro azul oscuro. (31) Debido a que se han conectado a sí mismos y a todos los demás con el samādhi, sus cuerpos están tan bien proporcionados como el maṇḍala de un árbol nyagrodha perfecto. (32) El siempre excelente e incomparable Buda, el gran ṛṣi, está dotado de un cuerpo que es firme y tiene el poder de Nārāyaṇa.[742]

Las marcas menores son como se describen en el *Abhisamayālaṃkāra*:

> Las uñas del sabio son (1) de color cobre,
> (2) brillantes y (3) prominentes. Sus dedos de las manos y de los pies[743] son
> (4) redondeados, (5) compactos y (6) afilados.
> Sus venas (7) no sobresalen y (8) están libres de nudos.
>
> (9) Sus tobillos no sobresalen y (10) sus pies son iguales [en tamaño].
> Camina con el paso de (11) un león, (12) un elefante,
> (13) un ganso y (14) un toro majestuoso, y camina (15) manteniéndose hacia el lado derecho,
> (16) elegantemente y (17) erguido. Las extremidades de su cuerpo son (18) bien redondeadas,

(19) suaves, (20) esbeltas,
(21) limpias, (22) suaves y (23) puras.
(24) Sus genitales están completamente desarrollados
y (25) su figura es hermosa y majestuosa.

(26) Sus pasos son parejos y (27) sus ojos {623}
son puros. Su cuerpo es (28) hermosamente juvenil,
(29) no hundido, (30) con [carne] llena,
y (31) muy firme.

(32) Sus miembros están bien proporcionados y
(33) su visión es clara y pura.
Su vientre es (34) redondo, (35) liso, (36) sin marcas,
y (37) esbelto. Su ombligo es (38) profundo

y (39) gira hacia la derecha.
(40) Es hermoso de contemplar desde todos los lados,
(41) su conducta es limpia,
y (42) su cuerpo está libre de lunares negros.

(43) Sus manos son tan suaves como el algodón
y las líneas de sus palmas son (44) brillantes, (45) profundas y
(46) extensas.
(47) Su rostro no es demasiado largo
y (48) sus labios son rojos como una baya de bimba.

Su lengua es (49) flexible, (50) delgada,
y (51) roja. Su voz es (52) como un trueno,
(53) dulce y gentil. Sus colmillos son (54) redondos,
(55) afilados, (56) blancos, (57) iguales [en tamaño],

y (58) afilados. Su nariz es (59) prominente
y (60) supremamente pura.
Sus ojos son (61) grandes, (62) con pestañas bien desarrolladas,
y (63) como los pétalos de un loto.

Sus cejas son (64) alargadas, (65) suaves,
y (66) brillantes, y (67) sus pelos son de igual longitud.
Sus brazos son (68) largos y musculosos, y sus orejas
son (69) iguales y (70) completamente intactas.

Su frente está (71) bien formada
y (72) ancha, y (73) su cabeza es grande.
Su cabello es (74) tan negro como una abeja negra,
(75) grueso, (76) liso, (77) no peludo,

(78) no rebelde, y (79) tiene un olor fragante
que cautiva las mentes de las personas.
[Sus manos y pies] están adornados con (80) nudos interminables,
(81) [signos] auspiciosos y (82) esvásticas.
Se considera que estas son las marcas menores de un Buda.[744]

[Para algunas] entre estas [marcas menores, se proporcionan más explicaciones aquí]. (3) Las uñas prominentes significan que no están hundidas. (9) Las articulaciones de los tobillos no sobresalen mucho. (10) Ambos pies tienen la misma longitud y anchura. (11) [Los Budas] caminan con el paso de un león porque eclipsan a los seres que están por encima de la tierra, como los humanos. (12) [Tienen] el paso de un elefante, ya que eclipsan a los seres bajo la tierra, como los nagas. (13) [Tienen] el paso de un ganso o un garuda, ya que eclipsan a los seres sintientes que se mueven por el cielo y a los seres de la tierra. (14) [Tienen] el paso de un toro lider, ya que lideran sus séquitos. (24) Como todos sus genitales son prominentes y distintos, están completamente desarrollados. (37) Como sus vientres son anchos y hermosos, son uniformes. (38) La cavidad de su ombligo es profunda y (39) sus líneas serpentean hacia la derecha. (47) Su boca no tiene el defecto de ser excesivamente grande. (53) Sus cuerdas vocales no son muy largas. (64) Como sus dos cejas se unen, son largas. (71) Como su frente es apropiadamente grande y no protuberante, está bien formada. (78) Su cabello se divide por igual [a ambos lados]. (80)-(82) Los nudos infinitos y los bordes de las ruedas en sus manos y pies {625} están rodeados por patrones infinitos de siete capas de auspiciosidad y patrones cuadrados en forma de esvásticas. Las otras [marcas menores] son fáciles de entender.

Puede que te preguntes: "¿Qué tipo de entidad es la naturaleza de estas [marcas mayores y menores]?" [Hay] diferentes sistemas de hacer afirmaciones sobre ellas. Según las facciones de los Śrāvakas, son algo que tiene la naturaleza de las partículas más diminutas, es decir, tienen la naturaleza de la materia de los referentes externos. Esto significa que [pertenecen] al āyatana de la forma. Según los Vijñaptivadins, su naturaleza es samādhi asociado con el factor congruente del prajñā. Puesto que se declara que su función es producir una apariencia para aquellos que han de ser guiados, son algo que aparece a otros [además de los Budas], es decir, los meros conocimientos de aquellos que han de ser guiados. Sin embargo, convencionalmente hablando, aquí es necesaria una presentación de algo como lo que tiene forma como en los āyatanas. En consecuencia, en el

Madhyamaka que concuerda con Yogācāra, consisten en las formas en que [los seres] creen en lo que aparece como la apariencia correcta. Como [el *Uttaratantra*] explica:

> Los seres ordinarios no entienden
> que esto es una apariencia en sus propias mentes.
> Aun así, hay un propósito para que ellos
> vean la imagen del [Buda].[745]

Los sesenta aspectos de la melodiosa voz de Brahmā se pueden encontrar en el *Tathāgataguhyasūtra*[746] y son explicados en detalle por Abhayā[karagupta] en su tratado *Munimatālaṃkāra*. [Aquí,] el significado de esta [explicación] se resume en versos mnemotécnicos:

> (1) Flexible, (2) suave, (3) agradable, (4) atrayente,
> (5) puro, (6) inmaculado, (7) absolutamente claro,
> (8) que suena bien y agradable, (9) digno de escuchar,
> (10) no dañino, (11) que suena bien, (12) disciplinado, (13) no áspero,
>
> (14) no grosero, (15) muy disciplinado, (16) dulce a los oídos,
> (17) satisfactorio del cuerpo, (18) satisfactorio de la mente,
> (19) deleitante del corazón, (20) productor de alegría y felicidad,
> (21) completamente libre de angustia, (22) comprensible para todos, {626}
>
> (23) cognoscible, (24) completamente claro,
> (25) agradable, (26) muy agradable,
> (27) que hace que todo sea conocido, (28) que causa comprensión,
> (29) apropiado, (30) conectado, (31) carente del defecto de la repetitividad,
>
> (32) que tiene la fuerza del rugido de un león,
> (33) trompetea [como] un elefante, (34) atronador,
> (35) [siendo como] el sonido del señor de los nāgas, (36) las canciones de los gandharvas,
> y (37) la melodía del [pájaro] kalāpin,
>
> (38) resuena [como] la melodiosa voz de Brahmā,
> (39) suena [como] la melodiosa voz del [pájaro] cīvaṃcīva,[747]
> (40) tan agradable como el habla melodiosa del Señor de los dioses,[748]
> (41) [siendo como] el sonido de un tambor, (42) no es arrogante, (43) no es bajo,

(44) emulando todos los sonidos, (45) ninguna parte de las palabras
se pronuncia de forma confusa o (46) incompleta,
(47) no es tímido, (48) no es débil, (49) muy alegre, (50) omnipresente,
(51) realizando completamente, (52) continuo, (53) en curso,
(54) perfeccionando todos los sonidos,

(55) satisfaciendo todas las facultades sensoriales, (56) no es abusivo,
(57) inmutable, (58) no apresurado, (59) resonante en todos los entornos,
y (60) estando dotado con el supremo de todos los aspectos.

2.3.3.4. La explicación de la actividad iluminada que se realiza

Esto tiene dos partes:
1) La explicación detallada de los siete puntos de actividad
2) Su resumen en dos [puntos]

2.3.3.4.1. La explicación detallada de los siete puntos de actividad

> La actividad iluminada está presente espontáneamente, sin sesgo,
> mezclada en una, {627} ininterrumpida, [tiene] varios medios,
> concuerda con las disposiciones kármicas y protege.

La actividad iluminada de los Budas perfectos es la siguiente. (1) Carecen incluso de las más mínimas características de concepción y esfuerzo en términos de "debería hacer tal y tal cosa." Aun así, a través de la fuerza de su generación previa de Bodichita y vastas plegarias de aspiración, el bienestar de inconcebiblemente [muchos] seres a ser guiados se produce en correspondencia exacta con cada una de sus constituciones, intenciones y latencias individuales de una manera espontánea y sin esfuerzo a través de ilimitadas demostraciones milagrosas de cuerpo, palabra y mente. Esto es similar a una joya que concede los deseos que no requiere esfuerzo y, sin embargo, irradia luz, o al gran tambor de los dioses, que no tiene concepciones y, sin embargo, enseña las cuatro sinopsis del Dharma.[749]

(2) Sin ningún sesgo de brillar o no brillar, el orbe del sol brilla simultáneamente sobre todos los recipientes de agua clara y no clara de una manera que coincide individualmente con ellos. Del mismo modo, sin el más mínimo sesgo en términos de "yo brillo en este, pero no en ese", las actividades de un Buda del cuerpo, el habla y la mente brillan simultáneamente sobre aquellos a ser guiados de maneras que coinciden con sus disposiciones kármicas individuales superiores o inferiores.

(3) Al fusionarse, los rayos infinitos del sol participan en una sola actividad como abrir un loto. Del mismo modo, las sabidurías y las actividades iluminadas de todos los Budas participan en guiar a cada ser sintiente al fusionarse en una sola.

(4) Dentro del dhātu del espacio incondicionado, las entidades condicionadas surgen y perecen de manera ininterrumpida. De la misma manera, después de haberse convertido en un Buda completamente perfecto dentro del dhātu no contaminado, la actividad iluminada se ocupa de aquellos que serán guiados cuando ha llegado el momento adecuado y no se ocupa de ellos cuando aún no ha llegado. {628} De esa manera, las actividades de un Buda son siempre ininterrumpidas.

(5) El bienestar de aquellos que serán guiados se promueve en los reinos ilimitados de las diez direcciones mientras dure el saṃsāra. [Esto se logra] a través de diversos medios según sea adecuado, como [demostrar] la iluminación completa para ciertos [seres], hacer girar la rueda del Dharma para ciertos [otros] y demostrar el nirvāṇa para algunos [otros].

(6) Debido a las diferencias en las alturas de las montañas, los rayos del sol [naciente] brillan sobre ellas en el orden debido. De la misma manera, también la actividad iluminada de un Buda se ocupa de los seres que serán guiados, que tienen disposiciones kármicas superiores, medias e inferiores, de maneras graduales que concuerdan individualmente con ellos.

(7) El bienestar de los seres sintientes se promueve a través de cinco formas de protegerlos. Es decir, simplemente al ver a un Buda, se los protege del daño, de los reinos inferiores, de aquello que no es el medio [para la liberación], de los sufrimientos de los tres reinos y de los yānas inferiores.

2.3.3.4.2. Su resumen en dos puntos

> Establece a los que deben guiarse en los soportes de los caminos
> (estados superiores),
> los caminos reales y sus completaciones. Por lo tanto, en resumen,
> está contenido en los dos [aspectos] de ser sin esfuerzo e
> ininterrumpido.

La naturaleza de la actividad iluminada de los victoriosos es la manifestación ininterrumpida de lo que guía a quien sea, que es igual al espacio. Su función es que, a través de las tres manifestaciones milagrosas ilimitadas [del cuerpo, el habla y la mente], establece a aquellos que deben ser guiados en los apoyos de los caminos (estados superiores –los yānas de los dioses y los estados puros), los caminos reales de acumulación, preparación, etc., y sus completaciones (los frutos de los tres yānas). Por lo tanto, en resumen, está contenido en los dos [aspectos] de ser sin esfuerzo e ininterrumpido. Esto corresponde a [la descripción del] primer [aspecto] en el *Uttaratantra*:

> Dado que carecen de concepciones sobre {629}
> para quién, por qué, cómo

> y cuándo [realizan] actividades de guía,
> (las actividades] de los sabios siempre son sin esfuerzo.[750]

El último [aspecto] también se describe en este texto:

> Debido a que se proponen por el bien de los demás,
> debido a que se ve a los seres sintientes y a uno mismo
> como iguales,
> y debido a que lo que se debe hacer no se completa,
> no hay fin para la actividad.[751]

Apéndice VII: Biografías Breves del Tercer, Séptimo y Octavo Karmapas y del Quinto Shamarpa

El Tercer Karmapa, Rangjung Dorje

El Tercer Karmapa nació el 27 de Enero de 1284 en una familia de practicantes tántricos Ñingma en el área de Mangyül Tingri Langkor[752] en Tsang, Tíbet Central. Su padre era Dönba Chöbal[753] y su madre Jomo Yangdren.[754] Desde los tres años en adelante, se sentaba en rocas u otros asientos y enseñaba a sus compañeros de juego. También se proclamó Karmapa. A la edad de cinco años, visitó al discípulo principal del Segundo Karmapa y sostenedor del linaje, el gran siddha Drugpa Kagyu, Urgyenpa Rinchen Bal[755] (1230-1309), quien ya había tenido un sueño sobre su llegada. Probó al joven Karmapa, quien luego le informó detalles del encuentro entre Rinchen Bal y el Segundo Karmapa, Karma Pakshi. Rinchen Bal devolvió todas las posesiones del Karmapa, incluida la Corona Negra, le otorgó los votos laicos y le dio el nombre de Rangjung Dorje, que había sido el nombre secreto de Karma Pakshi. A partir de entonces, comenzó a ofrecer iniciaciones e instrucciones al Karmapa. A los siete años, Rangjung Dorje fue ordenado novicio por Tropuwa Künden Sherab,[756] con quien también estudió el vinaya. Dos años después, llegó a la sede principal de los Karmapas en Tsurpu,[757] donde, durante los siguientes nueve años, recibió las transmisiones completas de los linajes Kagyu y Ñingma de su tutor principal, el gran siddha Nyenré Gendün Boom,[758] así como de otros maestros, como Lopön Sherab Bal,[759] Gyagom Yeshe Ö,[760] y Namtsowa Mikyö Dorje.[761] Después de un retiro en las laderas del Monte Everest a los dieciocho años, Rangjung Dorje recibió la ordenación monástica completa de Shönu Jangchub[762] y Gendūn Rinchen.[763]

En los años siguientes, estudió extensamente con muchos grandes maestros de todas las tradiciones Tibetanas, logrando así dominar la mayoría de las transmisiones Budistas de la India al Tíbet. Esto incluyó el estudio de Madhyamaka, Yogācāra, los cinco textos de Maitreya, abhidharma y pramāṇa en el famoso colegio monástico Kadampa de Sangpu[764] con Śākya Shönu[765] (entonces abad de su sede monástica "inferior") y Lodrö Tsungmé (mediados del siglo XIII a mediados del siglo XIV); exposiciones detalladas e iniciaciones del Kālacha-

kratantra y muchos otros tantras “antiguos” y “nuevos” de Nyedowa Kunga Döndrub[766] (nacido en 1268) y Tsültrim Rinchen;[767] enseñanzas sobre medicina de Lama Baré;[768] y el *Vima Nyingtig*[769] así como los Seis Dharmas de Niguma del más eminente exponente del Dzogchen en ese momento, Rigdzin Kumārarāja (1266-1343), el maestro principal del gran maestro Ñingma Longchen Rabjampa (1308-1368). Con este último, Rangjung Dorje también compartió una relación mutua de maestro-alumno.

A lo largo de su vida, el Tercer Karmapa pasó un tiempo considerable en retiros de meditación en solitario, pero también viajó por todo el Tíbet, dando enseñanzas y a menudo actuando como mediador en conflictos locales. También tuvo muchas visiones de grandes maestros del pasado y deidades. Durante un retiro en Karma Yangön,[770] cuando tenía poco más de veinte años, tuvo un encuentro muy significativo con Vimalamitra y Padmasambhava, y ambos se fundieron en un punto entre sus cejas. En ese momento, comprendió todos los tantras Dzogchen del linaje Ñingma. A partir de entonces, escribió varios volúmenes sobre Dzogchen, siendo el más importante *Karma Nyingtig*,[771] unificando así las enseñanzas del Kagyu Mahāmudrā y el Ñingma Dzogchen. A través de esto y de las enseñanzas que había recibido principalmente de Rigdzin Kumārarāja, el Karmapa se convirtió tanto en un tertön (“revelador de tesoros”) como en un sostenedor de linaje en la tradición Ñingma Dzogchen. En 1310, conoció al famoso maestro Sakya Yagdön Sangyé Bal[772] (1348-1414). A partir de entonces, permaneció en retiro en las laderas del monte Everest y en la ermita de Gampo Sanglung[773] en Tagpo.[774] En total, permaneció durante tres años en Tagpo y Kongbo,[775] enseñando, meditando, fundando ermitas y visitando lugares sagrados. En 1318, en la ermita de Tsurpu Gung,[776] tuvo visiones de las esferas externa e interna de las enseñanzas de Kālachakra, sobre las cuales compuso un tratado sobre un sistema revisado de astrología, que se transmite hasta el día de hoy como la tradición de Tsurpu. de la astrología Tibetana. Ese mismo año fundó la ermita de Alto Dechen[777] en el valle de Tsurpu, donde también escribió varios de sus tratados más famosos, como La *Profunda Realidad Interior* y *La Distinción entre Conciencia y Sabiduría.*

Se dice que Rangjung Dorje se encontró con Dölpopa una vez entre 1320 y 1324 y profetizó que este último llegaría a comprender una visión especialmente sublime, distinta de la que tenía en ese momento.[778] Poco después, Dölpopa formuló su sistema de la “vacuidad de lo otro.” En 1324, Rangjung Dorje regresó a Kongbo durante un año, donde enseñó y estableció varios monasterios e instalaciones de retiro. Durante su estancia en Gogtreng[779] en Kongbo –un lugar donde Padmasambhava había meditado– compuso su auto-comentario sobre La *Profunda Realidad Interior* en 1325. En 1326, el Karmapa sofocó una disputa entre el reino Tibetano Central de Tsal y los Khampas. Se dirigió al Tíbet Oriental, restauró el Karma Gön,[780] y mandó construir un puente de hierro sobre el río Sogchu[781] en 1328.

Continuando la relación de la corte imperial Mongol con el Segundo Karmapa, Rangjung Dorje fue invitado a China por el emperador Tog Temür de la dinastía Yüan en 1331. Entró en China en 1332, para enterarse de que el emperador acababa de morir. Su sobrino y sucesor, Irinjibal (también conocido como Ratnaśri), instó al Karmapa a continuar su viaje, pero también murió poco después de la llegada de Rangjung Dorje a la corte de Ta'i-tu. El Karmapa ayudó en los complejos asuntos de la instalación del siguiente emperador, Togan Temür –el hermano mayor de Irinjibal– y le impartió muchas enseñanzas. Habiendo prometido al emperador regresar en dos años, Rangjung Dorje dejó la corte para el Tíbet en 1334. Visitó Wu-tai-shan (la montaña sagrada de Mañjuśrī)"[782] y varios lugares en Kham en el camino, llegando a Tsurpu a fines de 1335. Al ser invitado nuevamente a la corte Mongol, el Karmapa partió de Tsurpu en Agosto de 1336 y llegó a Beijing en 1337. Durante el octavo mes Tibetano de ese año (Agosto-Septiembre), profetizó un terremoto severo, haciendo que el emperador y su corte acamparan en una llanura abierta, salvando así a mucha gente. Durante los últimos dos años de su vida en la corte, Rangjung Dorje funcionó como consejero espiritual y político del emperador, enseñó el Dharma y estableció algunos monasterios. En el verano de 1338, en una reunión de funcionarios Mongoles, anunció: "Yo, un yogui, soy como una nube. Que todos los que deseen comprender el significado de mis enseñanzas lo hagan rápidamente." El 21 de Junio de 1339, Rangjung Dorje falleció, y se dice que su imagen apareció en la luna llena esa noche. En cuanto al legado escritural del Karmapa, además de los textos mencionados, otras obras importantes que aún están disponibles son su auto-comentario sobre *La Profunda Realidad Interior,* la *Plegaria de Aspiración del Mahāmudrā,*[783] un *Manual de Instrucciones para la Unión con el Mahāmudrā Innato,*[784] *Señalando los Tres Kāyas*[785] *La No dualidad de Prāṇa y la Mente*,[786] un comentario sobre el *Hevajratantra*, comentarios sobre los tres ciclos de la Dohā de Saraha, el *Mahāmudrā del Ganges* de Tilopa y los Seis Dharmas de Nāropa, varios textos sobre el Chakrasaṃvaratantra, el Kālachakratantra y Cortar (gcod), el *Tratado sobre Señalar el Corazón del Tathāgata*, su comentario sobre el *Dharmadhātustava* de Nagārjuna y la *Sinopsis de Los Ocho Capítulos de la Prajñāpāramitā.*

Los principales discípulos de Rangjung Dorje fueron Gyalwa Yungdönba[787] (1284-1365), quien fue su sucesor como sostenedor del linaje; el Primer Shamarpa, Tragpa Senge[788] (1283-1349); y Yagdön Sangyé Bal.

El Séptimo Karmapa, Chötra Gyatso

Nacido en una familia de practicantes tántricos en Chilha[789] en el Norte del Tíbet, se escuchó al Séptimo Karmapa (1454-1506) decir "Ama-la" (madre) mientras aún estaba en el vientre de su madre. Al nacer, pronunció las sílabas Sánscritas AḤ HŪṂ, y a los cinco meses de edad, dijo: "No hay nada en el mundo excepto la vacuidad. La gente puede pensar que existe la existencia real, pero están equivocados. Para mí no hay ni nacimiento ni muerte."

Cuando tenía nueve meses, sus padres lo llevaron ante el Primer Goshir Gyaltsap, Baljor Töndrub[790] (1427-1489), quien lo reconoció y lo entronizó como Séptimo Karmapa de acuerdo con la carta de instrucciones del Sexto Karmapa. A los cuatro años recibió una serie de iniciaciones y, a los ocho, la ordenación laica y los votos de Bodisatva de Gyaltsab Rinpoche. Durante los tres años siguientes, las enseñanzas básicas Kagyu le fueron transmitidas por Gyaltsab Rinpoche, Pengar Jampel Sangpo[791] (quien también lo ordenó como novicio) y el Segundo Tai Situ, Dashi Namgyal[792] (1450-1497), en Karma Gön, en el Tíbet Oriental, una de las tres sedes principales del linaje Karma Kagyu. Posteriormente, el Karmapa viajó al Noreste del Tíbet, puso fin a las disputas locales entre Budistas y Bönpos, enseñó el Dharma y continuó su formación. Mostrando una gran erudición a una edad temprana, se unió a las enseñanzas en los colegios monásticos con los eruditos superiores, y en el monasterio de Surmang, compuso varios textos. En 1471, entró en un retiro de meditación durante siete años.

Posteriormente, el Karmapa permaneció durante un tiempo en su sede principal en Tsurpu, donde restauró la gran estatua de Buda encargada por el Segundo Karmapa y estableció un famoso y gran colegio monástico. Cuando visitó al gobernante local de una provincia en el Sur del Tíbet, conoció al Primer Karma Trinlépa. Después de haberle enseñado durante cinco meses, lo instaló como abad del monasterio de Chökor Lhunpo,[793] donde había establecido un colegio monástico. Con el tiempo, la reputación de Chötra Gyatso como erudito se extendió a la India y China, de modo que recibió ofrendas del abad de Bodhgayā y fue visitado por paṇḍitas Indios como Rāhulakīlaya y Śīlasāgara. También recibió una invitación del emperador Chino. En 1498, reconoció al tercer Tai Situ, Dashi Baljor[794] (1498-1541). En Rinpung[795] en el Tíbet Central, enseñó a monjes de muchas escuelas Budistas Tibetanas diferentes, entre ellas Śākya Chogden, a quien declaró su igual.

En general, Chötra Gyatso dedicó gran parte de su vida al retiro, pero también fundó varios colegios monásticos, resolvió disputas políticas, trabajó para proteger a los animales de ser asesinados e inició la construcción de puentes de hierro. Fue autor de numerosos textos sobre sūtras y tantras, como JG y su famoso comentario sobre las obras de Dignāga y Dharmakīrti sobre pramāṇa, el *Océano de Textos sobre Razonamiento* en cuatro volúmenes. Cuando dictó este último texto, siendo

él mismo reconocido como una encarnación de Dharmakīrti, no se basó en ningún texto escrito, sino que compuso y citó todo de memoria. Cuando pausaba su dictado, lo reanudaba más tarde en el punto exacto en el que lo había dejado.

El día antes de su muerte, el Karmapa proporcionó detalles de su próxima encarnación y transmitió el linaje a Tai Situ. Además de este último, sus principales estudiantes incluyeron al Segundo Gyaltsab Rinpoche, Dashi Namgyal[796] (c. 1490-1518); el Cuarto Shamarpa, Chökyi Tragpa Yeshé Balsangpo[797] (1453-1524); el Primer Sangyé Nyenpa Rinpoche, Dashi Baljor (1457-1519); Tagpo Rabjampa Chögyal Denpa[798] (1449-1524); Śākya Chogden; y Karma Trinlepa.

El Octavo Karmapa, Mikyö Dorje

El Octavo Karmapa (1507-1554) nació en un pueblo llamado Satam[799] en la región de Ngomchu[800] en el Este del Tíbet en una familia de yoguis. Se dice que al nacer pronunció: "Yo soy el Karmapa." Su renacimiento fue confirmado por el Tercer Tai Situ, quien lo llevó a la sede principal del Karma Kagyu oriental de Karma Gön cuando tenía tres meses de edad. El Karmapa fue entronizado formalmente a los seis años por el Segundo Goshir Gyaltsab. Estudió con Dülmo Dashi Öser[801] (n. 1474); Tagpo Dashi Namgyal[802] (1512-1587); el Primer Karma Trinlépa, Choglé Namgyal (1456-1539); y el Primer Sangyé Nyenpa Rinpoche. Este último era un gran siddha y había sido elegido por el Séptimo Karmapa como el maestro principal del Octavo. Después de que Sangyé Nyenpa ordenara a Mikyö Dorje como novicio en 1516, hasta 1519 le confirió todas las transmisiones principales del linaje Kagyu. A los veintiún años, el Karmapa recibió la ordenación completa como monje de manos de Khenchen Chödrub Sengé[803] y Karma Trinlépa. El segundo Pawo Rinpoche, Tsugla Trengwa (1504-1566), relata que, durante esta ocasión, Chödrub Senge exhortó al Karmapa a mantener el enfoque *Shentong*.[804] A partir de entonces, Mikyö Dorje estudió tanto el sūtrayāna como el tantrayana con Karma Trinlépa durante tres años, como las cinco obras de Maitreya, los textos principales sobre cognición válida, abhidharma superior e inferior, vinaya, el *Mūlamadhyamakakārikā*, el *Madhyamakāvatāra* y el *Hevajratantra*. Esto incluyó extensas enseñanzas sobre el AA y sus comentarios, que dieron como resultado la composición de JNS (completada en 1529).

Incluso a una edad temprana, el Octavo Karmapa no permaneció constantemente en su sede principal en Tsurpu, sino que viajó por todo el Tíbet con su gran campamento monástico, dando enseñanzas y ayuda a todos los que la solicitaron, a menudo también mediando conflictos políticos. Además, enseñó extensamente en el gran colegio monástico Karma Kagyu (shédra) de Tagpo Legshé Ling.[805] A lo largo de su vida, recibió varias invitaciones para enseñar en las cortes China y Mongola. Sin embargo, por diversas razones, declinó cada vez.

Mikyö Dorje fue a la vez un maestro de meditación excepcional y un erudito prolífico, que compuso más de treinta volúmenes, muchos de los cuales fueron escritos durante sus extensos viajes. Incluso hasta el día de hoy, junto con el *Océano de Textos sobre el Razonamiento* del Séptimo Karmapa, los comentarios del Octavo Karmapa sobre los otros cuatro temas principales de las escuelas monásticas Tibetanas (vinaya, abhidharma, prajñāpāramitā y Madhyamaka) representan la columna vertebral de los estudios sūtrayāna en la Escuela Karma Kagyu. Igualmente famosos son sus extensos escritos sobre temas de Mahāmudrā y vajrayāna, como su *Señalando los Tres Kayas*[806] y su gran comentario sobre la *Intención Única del Dharma Genuino*[807] de Drikungpa Jigden Sumgön[808] (1143-1217). También compuso muchas sadhanas y liturgias de práctica (como el *Yoga*

del Gurú de Cuatro Sesiones,[809] una práctica central de la Escuela Karma Kagyu) y compiló el famoso *Océano de Dohās Kagyu*.[810] Además, Mikyö Dorje sobresalió como pintor (inspirando el estilo Karma Gadri de pintura de thangkas),[811] poeta y escultor. Una vez, en Tsurpu, hizo una pequeña estatua de mármol de sí mismo y dejó una impresión de sus dedos en un trozo de mármol sobrante apretándolo como si fuera arcilla blanda.[812] Al consagrar la estatua en medio de muchos seguidores, le preguntó si se parecía a él y la estatua respondió: "¡Claro que sí!."

Poco antes de su muerte, el Octavo Karmapa pacificó un brote de lepra en el Sur del Tíbet, poco después de lo cual él mismo comenzó a mostrar signos de la enfermedad y finalmente falleció. Sus principales discípulos fueron el Quinto Shamarpa; el Segundo Pawo Rinpoche; el Tercer Gyaltsab, Tragpa Baljor (1519-1549);[813] y el Cuarto Situpa, Chökyi Kocha (1542-1585).[814]

El Quinto Shamarpa, Göncho Yenla

El Quinto Shamarpa (1525-1583) nació en Ganden Kangsar[815] en la provincia meridional Tibetana de Gongbo.[816] Tan pronto como nació, miró a su madre y le sonrió. A la edad de dos años, fue reconocido y entronizado por el Octavo Karmapa. A la edad de cuatro años, el joven Shamarpa había aprendido a leer y escribir sin esfuerzo y ya conocía varios textos importantes sobre la gramática Tibetana y el Budismo, como las *Cincuenta Estrofas sobre el Gurú* de Aśvaghoṣa y la *Profunda Realidad Interior* del Tercer Karmapa.[817] Cuando tenía ocho años, recibió los votos de upāsaka[818] del Octavo Karmapa, quien le dio el nombre de Göncho Bang[819] y su corona roja. Continuó obteniendo muchas iniciaciones, leyendo transmisiones e instrucciones del Karmapa (como los Seis Dharmas de Nāropa, los Seis Dharmas de Niguma y Mahāmudrā) y completó su educación con él a la edad de doce años. Después, fue instruido por el Segundo Pawo Rinpoche, obteniendo así la transmisión completa del linaje Kagyu. En 1539, recibió sus votos de novicio y fue instalado formalmente en su sede principal, Yangbachen,[820] por el Octavo Karmapa. Continuó recibiendo muchas enseñanzas profundas y pasó tiempo en retiros de meditación en Tsurpu, con lo que su realización aumentó enormemente. En 1542, fue ordenado monje por el Karmapa, Pawo Rinpoche y Śākya Gyatso.[821] Además de estos tres, Göncho Yenla también estudió con el tertön Shigbo Lingpa Kargyi Wangchug Dsal[822] (1524-1583), Kunga Chösang,[823] el maestro jonang Dzamtang Gyalwa Sengé[824] (1509-1580) y Dalung Namgyal Tragba[825] (1469-1530?). Después de que el Octavo Karmapa falleciera en 1554, se convirtió en el sostenedor supremo del linaje Kagyu hasta 1561, cuando entronizó al Noveno Karmapa, Wangchug Dorje[826] (1556-1603) y le transmitió todas las transmisiones.

Göncho Yenla no sólo era un gran erudito tanto en los sūtras como en los tantras, sino también un maestro de meditación sumamente competente. Sus obras recopiladas en ocho volúmenes incluyen textos sobre el entrenamiento mental de siete puntos; una presentación general de los tantras; instrucciones sobre los Seis Dharmas de Nāropa y las Seis Aplicaciones del Kālachakratantra; un breve comentario interlineal, una explicación más detallada y una sinopsis general sobre la *Profunda Realidad Interior* del Tercer Karmapa; comentarios interlineales sobre *Señalando el Corazón del Tathagata* y *Distinción entre Conciencia y Sabiduría* de este último; varias enseñanzas sobre el Mahāmudrā, como un comentario sobre el *Mahāmudrā del Ganges*[827] de Tilopa y textos sobre el Drikung "El Mahāmudrā Quíntuple"; un glosario de terminología Budista; y varias sadhanas.

Además del Noveno Karmapa, entre los numerosos discípulos ilustres del Quinto Shamarpa de diferentes escuelas Kagyū, Ñingma y Sakya se encontraban el Cuarto Gyaltsab Rinpoche, Tragpa Töndrub[828] (1550-1617); el Quinto Situpa, Chökyi Gyaltsen[829] (1562-1632); el Tercer Pawo Rinpoche, Tsugla Gyatso[830]

(1567-1633); Kyabda Drubcho Wangpo[831] (1563-1618; abad de Legshé Ling y reencarnación del Drugpa Kagyu siddha, Gyalwa Götsangpa);[832] Sönam Gyatso[833] (el maestro principal de Legshé Ling); Karma Trinlé Lhundrub (maestro principal en otra universidad Kagyu, llamada Sungrab Ling);[834] el cabeza de Drikung Kagyu, Chögyal Püntso[835] (1547-1602); el cabeza del Daglung Kagyu, Kunga Dashi[836] (1536-1599/1605); Namka Dashi[837] (fundador del estilo de pintura Karma Gadri); Yenpa Lodé[838] (1536-1597; una reencarnación del gran tertön Pema Lingpa);[839] y el maestro Sakya Dsedong Dagchen Kunga Legbé Jungné.[840]

Apéndice VIII: El Abhisamayālaṃkāra

Abhisamayālaṃkāranāmaprajñāpāramitopadeśaśāstra

***El Tratado sobre las Instrucciones Esenciales de la Prajñāpāramitā, llamado* El Ornamento de la Clara Realización**

Ella es quien, a través del omnisciencia, guía a los Śrāvakas que buscan
la paz para alcanzar la paz absoluta.
Ella es quien, a través del conocimiento del camino, hace que quienes
promueven el beneficio de los seres alcancen el bienestar del mundo.
Al estar unidos a ella, los sabios proclaman esta variedad dotada de
todos los aspectos.
Rindo homenaje a esta madre del Buda con sus asambleas de Śrāvakas
y Bodhisatvas.

Para que el camino del conocimiento de todos los aspectos
que es explicado aquí por el maestro
aunque no sea experimentado por otros,
sera visto por los inteligentes, [I.1]

y que, habiendo aprendido de memoria el significado de los sūtras,
que tienen el carácter de las diez prácticas del Dharma,
puedan realizarlos de manera fácil,
ese es el propósito de esta composición. [I.2]

La prajñāpāramitā se proclama
a través de los ocho tópicos.
El conocimiento de todos los aspectos, el conocimiento del camino,
luego el omniconocimiento, [1.3]

La plena realización de todos los aspectos,
el logro de la culminación, el gradual,
la plena realización en un solo instante,
y el Dharmakāya –estos son los ocho.[I.4]

La generación de la Bodichita, las instrucciones,
las cuatro ramas de la penetración,
el fundamento de la práctica,
cuya naturaleza es el Dharmadhātu, [I.5]

el objeto de enfoque, el objetivo,
las actividades de [ponerse] la armadura y comprometerse,
los equipamientos y la liberación final
representan el conocimiento de todos los aspectos del sabio. [I.6]

Eclipsando y demás,
los caminos de los discípulos y los rinocerontes,
el camino de la visión, que es de gran beneficio
en virtud de las cualidades de esta [vida] y otras, [I.7]

así como función, aspiración,
alabanza, elogio y veneración,
dedicación y regocijo
(ambas ocupaciones mentales insuperables), [I.8]

logro y pureza absoluta
(el camino de la familiarización)
describe el conocimiento del camino
de los Bodhisatvas hábiles. [I.9]

No habitando en la existencia a través del prajñā,
no habitando en la paz a través de la compasión,
estando distante por falta de medios,
no estando distante debido a los medios, [I.10]

los factores antagónicos y los remedios,
el entrenamiento, su igualdad,
y los camino de visión de los Śrāvakas, etc.,
se afirman como el omniconocimiento. [I.11]

Los aspectos, entrenamientos,
sus cualidades, defectos y características,
los factores que favorecen la liberación y la penetración,
el conjunto de los aprendices irreversibles, [I.12]

la igualdad de la existencia y la paz,
y las tierras insuperablemente puras
constituyen la plena realización de todos los aspectos,
que incluyen la habilidad en los medios. [I.13]

Su signo, aumento,
estabilidad, permanencia continua de la mente,
las cuatro concepciones,
los cuatro tipos de remedio [I.14]

en los caminos llamados “visión”
y “familiarización,” respectivamente,
el samādhi ininterrumpido
y las nociones erróneas [I.15]

representan la realización clara culminante.
El [entrenamiento] en serie tiene trece aspectos.
La realización plena en un solo instante
tiene cuatro características. [I.16]

Como el svābhāvika[kāya], el sambhoga[kāya],
y también como el nairmāṇika[kāya], que es otro,
el Dharmakāya, junto con su actividad,
se proclama en cuatro aspectos. [I.17]

El conocimiento de todos los aspectos

La generación de Bodichita es, para el bienestar de los demás,
el deseo de una iluminación completamente perfecta.
Brevemente y en detalle, esto y aquello
se expresan según los sūtras. [1.18]

Tierra, oro, luna, fuego,
tesoro, mina de joyas, océano,
vajra, montaña, medicina, amigo,
joya que cumple los deseos, sol, canción, [I.19]

rey, cámara del tesoro, carretera,
vehículo, fuente,
agradable melodía, río y nube–
por ser como estos, tiene veintidós aspectos. [I.20]

Practicar, las realidades,
las Tres Joyas (como el Buda),
no apegarse, ser completamente incansable,
abrazar plenamente el camino, [I.21]

las cinco visiones,
las seis cualidades del conocimiento sobrenatural,
el camino de la visión y el llamado “familiarización–
las instrucciones sobre estos deben conocerse en diez aspectos. [I.22]

Aquellos de facultades más torpes y agudas,
aquellos que alcanzan a través de la confianza y la visión, aquellos de familia en familia,
aquellos con un solo intervalo, en el [estado] intermedio, después de nacer,
con esfuerzo, sin esfuerzo, que progresan hacia Akaniṣṭha, [I.23]

Tres saltadores, aquellos que progresan hasta la cima más alta de la existencia,
aquellos que superaron el apego a la forma,
[alcanzan] la paz en medio de los fenómenos visibles, son un testigo corporal,
y los rinocerontes –son veinte. [I.24]

En virtud de los objetos de enfoque, los aspectos,
las causas y el ser tutelado,
basado en estar asociado
con las cuatro concepciones en el debido orden, [I.25]

en comparación con los Śrāvakas y los similares a los rinocerontes,
los grados de calor menor, medio y alto y etc.
del Bodhisatva protector,
se distinguen más. [I.26]

Los objetos de enfoque son la impermanencia y demás,
que son los sustratos de las realidades.
Sus aspectos son abstenerse de apegarse y demás,
la causa para alcanzar los tres yānas. [I.27]

[Los siguientes] son el ascenso y la caída de la forma, etc.,
lo no permanente, lo permanente, las imputaciones y el ser inexpresable.
No permanecer en la forma y demás
es su falta de naturaleza en virtud de ser tales. [I.28]

Dado que estos dos tienen una naturaleza común,
no hay permanencia en que sean impermanentes y demás.
Su estar vacío del ser
es su naturaleza común. [I.29]

No hay aprehensión de los fenómenos.
Al no ver las características de estos,
el prajñā investiga
en términos de que todo es inobservable. [I.30]

La forma y demás carecen de naturaleza,
su naturaleza es su no ser.
Son sin surgimiento y sin liberación final,
son pureza y sin características. [I.31]

No detenerse en sus características,
no hay aspiración ni discriminación.
Samādhi, su función,
profecías, terminación del engreimiento, [I.32]

la naturaleza común de los tres,
y la no conceptualidad del samādhi–
éstos son los grados menor, medio y mayor
de los factores que conducen a la penetración. [I.33]

Las concepciones sobre lo aprehendido son dobles
en términos de entidades y sus remedios,
cada una de las cuales se subdivide en nueve
basadas en la ignorancia, skandhas, etc. [I.34]

Del mismo modo, se afirma que lo que se refiere al aprehensor es doble,
basados en la sustancia y la imputación,
en términos de la naturaleza de un yo independiente, etc.,
y lo que se basa en los skandhas, etc. [I.35]

La mente no se deja intimidar y demás,
los que enseñan la falta de naturaleza y demás,
y abandonar los factores antagónicos de estos
significa ser tutelados en todos los sentidos. [I.36]

La base para los seis Dharmas de la realización,
tanto el remedio como el abandono,
el consumo completo de estos,
el prajnā con compasión, [I.37]

lo que no es común con los discípulos,
el progreso del bienestar de los demás
y la operación sin esfuerzo de la sabiduría,
se llaman “la disposición.” [I.38]

Debido a que el Dharmadhātu es indivisible,
las divisiones de la disposición no son sostenibles.
Pero en virtud de las divisiones de los fenómenos fundamentados en ella,
sus divisiones se expresan. [I.39]

El objeto de enfoque está formado por todos los fenómenos.
Son virtuosos y demás,
esos llamados realizaciones mundanas,
los que se consideran supramundanos, [I.40]

los fenómenos contaminados y no contaminados,
los que están condicionados e incondicionados,

los fenómenos en común con los discípulos,
y los poco comunes del sabio. [I.41]

Este objetivo de los que han surgido por sí mismos,
en virtud de las tres grandezas, debe conocerse como triple–
la mente del estado más elevado de todos los seres sintientes,
la renuncia y la realización. [I.42]

La práctica similar a la armadura se explica en consecuencia
a través de seis conjuntos de seis
combinando cada uno
de los seis, como la generosidad. [I.43]

Los dhyānas y estados sin forma, generosidad y demás,
el camino, amor y demás,
no tener nada como objeto de enfoque,
la pureza de las tres esferas, [I.44]

el objetivo, los seis conocimientos sobrenaturales,
y el principio del conocimiento de todos los aspectos–
uno debe saber que la práctica del compromiso se refiere a estos,
lo que significa ascender al Mahāyāna. [I.45]

La bondad amorosa, las seis como generosidad,
la calma mental con la visión superior,
el camino de la unión,
la habilidad en los medios, [I.46]

la sabiduría, el mérito,
el camino, dhāraṇī, los diez bhūmis y
los remedios– deben conocerse
como la progresión de la práctica de los equipamientos. [I.47]

A través de las diez purificaciones
se alcanza el primer bhūmi.
La intención, las cosas beneficiosas,
una mente igualitaria hacia los seres sintientes, [I.48]

el regalar, servir a los amigos,
buscar el Dharma genuino como objeto de enfoque,
una mentalidad constante de alejamiento,
el anhelo del Budakāya, [I.49]

enseñar el Dharma y la palabra verdadera,
que se afirma que son las diez.
A través de no observar ninguna naturaleza,
estas deben entenderse como purificaciones. [I.50]

Ética, gratitud, paciencia,
alegría total, gran compasión,
servicio respetuoso, escuchar al gurú con reverencia,
y la octava, el vigor por la generosidad y demás. [I.51]

Deseo insaciable de estudiar,
dar el Dharma sin esperar recompensa alguna,
purificación del reino de Buda,
no cansarse del saṃsāra, [I.52]

y la vergüenza y el bochorno
representan los cinco tipos de falta de vanidad.
Habitar en los bosques, tener pocos deseos, estar contento,
recurrir a la estricta abstinencia, [I.53]

no abandonar el entrenamiento,
despreciar los placeres de los sentidos,
dar la espalda, renunciar a todo lo que hay,
no intimidarse y despreocuparse. [I.54]

La intimidad, los celos en el ámbito familiar,
los lugares que invitan a las multitudes,
elogiarse a uno mismo, menospreciar a los demás,
los diez caminos de las acciones no virtuosas, [I.55]

vanidad y arrogancia, equivocación,
los estados mentales deficientes y tolerancia a las aflicciones–
si se abandonan estos diez,
se alcanza el quinto bhūmi. [I.56]

A través de la generosidad, la ética, la paciencia, el vigor,
eel dhyana y el prajñā siendo perfeccionadas,
la mente anhelante de los discípulos y los rinocerontes
y el miedo, son abandonados, [I.57]

uno no se deja intimidar por los mendigos,
ni se entristece ni siquiera cuando se lo ha dado todo,
ni se rechaza a los mendigos ni siquiera cuando se es pobre.
A través de eso se alcanza el sexto bhūmi. [I.58]

Aferrarse a un yo, a un ser sintiente,
alma, persona, extinción y permanencia;
con respecto a las características, causas, skandhas,
dhatus, āyatanas, [I.59]

y los tres reinos, morar en ellos,
estar apegado a ellos y la mente intimidada por ellos;

aferrándose a opiniones sobre las Tres Joyas
y la ética como siendo tal, [I.60]

discutiendo la vacuidad
y oponiéndose a ella–
aquellos en quienes se eliminan estos veinte defectos
alcanzan el séptimo bhūmi. [I.61]

Conociendo las tres puertas a la liberación,
siendo puro de las tres esferas,
compasión, sin vanidad,
conociendo la igualdad de los fenómenos y el principio único, [I.62]

conociendo el no surgimiento y la disposición equilibrada,
el flujo único de los dharmas,
superando las concepciones,
renunciando a las discriminaciones,
puntos de vista y aflicciones, [I.63]

familiarizarse con la calma mental,
ser hábil en la visión superior,
una mente domesticada, sabiduría
no obstruida en todos los aspectos, [I.64]

no siendo una base para el apego,
ir de repente a otros reinos cuando uno quiera,
y mostrar su propio ser en todas partes–
estos son los veinte. [I.65]

Conociendo las mentes de todos los seres sintientes,
jugando con los conocimientos sobrenaturales,
manifestando un soberbio reino Búdico,
atendiendo a los Budas en el escrutinio, [I.66]

conociendo las facultades, purificando
el reino de un victorioso, morando en la ilusión
y asumiendo la existencia a voluntad–
se dice que estas son las ocho actividades. [I.67]

Plegarias de aspiración infinitas,
conocimiento de los idiomas de los dioses y etc.,
presencia elocuente como un rio,
descenso supremo a un útero, [I.68]

excelente familia, descendencia, linaje,
séquito, nacimiento,
renuncia, árboles bodhi,
y perfección de cualidades. [I.69]

Habiendo pasado más allá de los nueve niveles,
esta morada en el Budabhūmi,
en virtud de la sabiduría, debería ser conocido
como el décimo Bodhisatvabhūmi. [I.70]

Uno debe conocer los ocho tipos de remedios
en los caminos de la visión y el ejercicio repetido
para pacificar las ocho concepciones
sobre lo aprehendido y el aprehensor. [I.71]

Liberación final en términos del objetivo, igualdad,
el bienestar de los seres sintientes, sin esfuerzo,
y estar más allá de los extremos,
la liberación final caracterizada por el logro, [I.72]

liberación final en cuanto al conocimiento de todos los aspectos,
y la que tiene el camino como su esfera.
Uno debe saber que la práctica de la liberación final
consta de estos ocho tipos. [I.73]

Este es el primer capítulo, sobre el conocimiento de todos los aspectos, en *El Tratado sobre las Instrucciones Esenciales de la Prajñāpāramitā, Llamado* El Ornamento de la Clara Realización.

El conocimiento del camino

Eclipsar a los dioses a través de la luz
para hacerlos adecuados,
objeto definido, omnipresencia,
naturaleza y su actividad. [II.1]

Dentro del alcance del conocimiento del camino,
a través no observar los aspectos
de las cuatro realidades de los nobles,
se debe entender este camino de los Śrāvakas. [II.2]

Dado que la forma y demás están vacíos,
en virtud de que sus vacuidades son indiferenciables,
esto representa el calor. Al no observarlos,
se afirma que se ha llegado al pico. [II.3]

Las disposiciones equilibradas [surgen] al impedir que
cualquiera permanezca en ellas a modo de ser permanente y etc.
Comenzando con los diez bhūmis,
a través de las enseñanzas detalladas sobre la no permanencia [II.4]

el Dharma Supremo se explica
en el camino de los nobles Śrāvakas.
¿Por qué razón? Porque el Buda,
tras la realización, no vio ningún fenómeno. [II.5]

No necesitan instrucciones de otros
ya que realizan lo auto-surgido por sí solos.
Esto expresa la profundidad de la sabiduría
de los rinocerontes. [II.6]

En algunos que desean escuchar
ciertos temas de cierta manera,
incluso sin palabras, esos mismos temas
aparecerán en ellos en consecuencia. [II.7]

A través de las concepciones sobre los referentes aprehendidos que se abandonan,
a través de la no renuncia del aprehensor,
y a través de la base, el camino de los rinocerontes
se debe entender que está abarcado. [II.8]

El aspecto de señalar que las imputaciones
no contradicen la naturaleza de los fenómenos
representa el calor. El pico se distingue por
la forma y etc., sin disminución, etc. [II.9]

Dado que la forma y demás no son aprehendidos
en virtud de la vacuidad de lo interno y demás,
esto es disposición equilibrada. El Dharma Supremo consiste
en los aspectos de la forma, etc., carecen de surgimiento y etc. [II.10]

A través de cuatro momentos de preparación y cognición
para cada una de las realidades,
el camino de la visión y su beneficio
se explican dentro del conocimiento del camino. [II.11]

La talidad y la Budeidad
no se aceptan como sinónimos
debido a que no existen como mutuos soporte y soportado,
grandeza, cognición no válida, [II.12]

ninguna medida, ningún extremo,
determinando la forma y etc.
de aquel que mora en ello para ser la Budeidad,
nada que adoptar o descartar, etc., [II.13]

amor y demás, vacuidad,
alcanzar la Budeidad,

apoderarse de todo lo purificado,
eliminando todos los miedos y enfermedades, [II.14]

el aferrarse al nirvāṇa siendo la paz,
siendo protegido y etc. por los Budas,
comenzando por no matar seres sintientes,
permaneciendo en el principio del conocimiento de todos los aspectos [II.15]

y estableciendo a los seres sintientes [en él],
así como dedicar la generosidad y cosas así
para la iluminación perfecta,
son los momentos del conocimiento del camino. [II.16]

Siendo disciplinado en todos los aspectos, inclinarse
ante todos los aspectos, victoria sobre las aflicciones,
siendo invulnerable a los ataques,
iluminación y el fundamento para la veneración. [II.17]

La aspiración debe entenderse como con tres aspectos
en términos del propio bienestar, el bienestar de uno mismo y de los demás,
y el bienestar de los demás, cada uno de ellos
tiene tres aspectos– [II.18]

menor, medio y grande.
Dividirlos en el menor de los menores y etc.
también tiene tres aspectos.
Por lo tanto, se afirma que tiene veintisiete aspectos. [II.19]

Alabanzas, elogios y veneración
en los niveles de aspiración
por la prajñāpāramitā
se consideran a través de tres grupos de nueve. [II.20]

En cuanto a la dedicación especial,
su función es suprema.
Tiene el aspecto de la no referencialidad
y la característica de lo inequívoco. [II.21]

Es libre, la esfera de la atención plena sobre la naturaleza
de la abundancia de mérito de los Budas,
dotado de medios, sin características,
implica el regocijo de los Budas, [II.22]

y no está incluido en los tres reinos.
Los otros tres aspectos de la dedicación
radican en su carácter de producir gran mérito
en grados menor, medio y grande. [II.23]

Por ambos medios y por la no observación,
uno se regocija en las raíces de la virtud.
La ocupación mental con el regocijo
aquí se afirma como familiarización. [II.24]

Su naturaleza, supremacía,
la no formación de nada,
procurando sin observar
los fenómenos y el gran objetivo. [II.25]

La atención a los Budas, la generosidad y demás,
así como la habilidad en los medios
son las causas de la aspiración en este caso.
Las causas para estar desprovisto del Dharma son [II.26]

estar bajo el poder de los māras,
no aspirar a la naturaleza profunda de los Dharmas,
el aferrarse a los skandhas y demás,
y ser atrapado por malos amigos. [II.27]

La pureza del fruto no es más que
la pureza de la forma y demás, ya que estas dos
no son diferentes y son indivisibles.
En este sentido se proclama la pureza. [II.28]

Las purezas de los discípulos, los rinocerontes y los hijos de los victoriosos
son debidas a que han abandonado
las aflictivas, las cognitivas y [los oscurecimientos] de los tres caminos,
pero la [pureza] del Buda es absolutamente así en todos los aspectos. [II.29]

La pureza es el camino que consiste
en el menor de los remedios menores, y demás,
en el mayor de los grandes grados de las manchas, y demás,
en los nueve niveles. [II.30]

La pureza es el camino que consiste
en el menor de los remedios menores, y demás,
en el mayor de los grados grande de las manchas, y demás,
en los nueve niveles. [II.30]

Al eliminar los reparos sobre esto,
se afirma que el camino de la
igualdad entre lo que verifica y lo que debe ser verificado
es el remedio para los tres reinos. [II.31]

Este es el segundo capítulo, sobre el conocimiento del camino, en *El Tratado sobre las Instrucciones Esenciales de la Prajñāpāramitā, Llamado* El Ornamento de la Clara Realización.

El conocimiento de las entidades

No habitando en la orilla cercana ni en la lejana,
ni entre estas dos,
en virtud de entender los tiempos como igualdad,
ella se afirma como la prajñāpāramitā. [III.1]

Por falta de medios ella está distante
porque se observan características.
A través de la habilidad en los medios
se proclama su cercanía adecuada. [III.2]

Los factores antagónicos son nociones discriminatorias acerca de involucrarse
en los skandhas (como la forma) que son la vacuidad,
los fenómenos incluidos en los tres tiempos
y los factores de la iluminación (como la generosidad). [III.3]

No te aferres a "mío" con respecto a la generosidad y demás
y no ordenes a otros que hagan esto
detén el extremo del apego.
Por lo tanto, el apego a los victoriosos y demás es sutil. [III.4]

Dado que el camino del Dharma es libre por naturaleza,
ésta es su profundidad.
El conocimiento de que los fenómenos son de una sola naturaleza
es la renuncia al apego. [III.5]

En virtud de rechazar lo que se ve y demás,
se dice que ella es difícil de realizar.
Dado que ella no es conocida como forma y demás,
se afirma que es inconcebible. [III.6]

Así, dentro del alcance del omniconocimiento,
toda esta división de
factores y remedios antagónicos
debe conocerse tal como fue explicada. [III.7]

Los entrenamientos que dejan de involucrarse en
la forma y demás, su impermanencia y demás,
el hecho de que sean incompletos o completos,
y el desapego de ellos, [III.8]

los entrenamientos en términos de no cambio, no agente,
los tres tipos de lo que es difícil de hacer,
deseando los frutos,
dado que los frutos se alcanzan según el destino, [III.9]

ser independiente de los demás,
y lo que hace que se entiendan los siete tipos de apariencia.
Las cuatros faltas de vanidad respecto de la forma y demás
se afirma que es su igualdad. [III.10]

Dentro del alcance del omniconocimiento, el camino de la visión
tiene el carácter de preparaciones y cogniciones momentáneas,
[tales como] la cognición del Dharma y la cognición subsiguiente,
con respecto a las realidades del sufrimiento, etc. [III.11]

La forma no es ni permanente ni impermanente,
más allá de los extremos, es pura,
ni surge ni cesa y demás,
es como el espacio, sin contagio, [III.12]

libre de aferramiento,
inexpresable por su propia naturaleza,
por lo que su significado es imposible
de transmitir a otros mediante expresiones, [III.13]

no sirve como objeto de enfoque,
siendo absolutamente puro, no surgiendo enfermedades,
los reinos desagradables están extintos,
no conceptualidad con respecto a la manifestación del fruto, [III.14]

sin conexión con las características,
y sin surgimiento de conciencia alguna
con respecto a entidades y nombres–
estos son los momentos del omniconocimiento. [III.15]

Los tres [conocimientos] son éste,
luego éste, y el siguiente éste.
Esto anuncia la conclusión
de estos tres temas. [III.16]

Este es el tercer capítulo, sobre el conocimiento absoluto, en *El Tratado sobre las Instrucciones Esenciales de la Prajñāpāramitā, Llamado* El Ornamento de la Clara Realización.

El entrenamiento completo en todos los aspectos

Las instancias específicas de las entidades que conocen
representan la característica definitoria de los “aspectos.”
En virtud de los tres tipos de omnisciencia,
se afirma que son tres tipos. [IV.1]

Comenzando con el aspecto de la no existencia
hasta el aspecto de la inmovilidad,
se enseñan cuatro para cada una de las realidades
y quince de ellos para el camino. [IV.2]

En términos de la causa, el camino, el sufrimiento,
y la cesación, en el orden debido,
se dice que son ocho, siete,
cinco y dieciséis. [IV.3]

Comenzando con los fundamentos de la atención plena
y terminando con los aspectos de la Budeidad,
en concordancia aproximada con la realidad del camino,
y distinguidos a través de la triple omnisciencia [IV.4]

de discípulos, Bodisatvas,
y Budas, en el orden debido,
se afirma que son treinta y siete,
treinta y cuatro, y treinta y nueve. [IV.5]

Aquellos que vivieron a la altura de sus deberes hacia los Budas,
plantaron raíces de virtud en relación con ellos,
y están protegidos por amigos espirituales
son los recipientes para escucharla. [IV.6]

Puesto que atendieron a los Budas, les preguntaron,
y se dedicaron a la generosidad, la ética y demás,
estos seres genuinos se consideran los recipientes
para acogerla, retenerla, etc. [IV.7]

Por no permanecer en la forma y demás,
por haber dejado de involucrarse en ellos,
por ser sus talidades tan profundas,
por ser difíciles de sondear, [IV.8]

por ser inmensurables,
porque la realización es lenta y está llena de dificultades,
porque la profecía, la irreversibilidad,
la liberación final, no hay obstrucciones, [IV.9]

estar cerca de la iluminación, rápidamente,
el bienestar de los demás, no aumenta ni disminuye,
no ver los dharmas ni los no dharmas, etc.,
no ver la inconcebibilidad de la forma, etc., [IV.10]

porque no concibe las características
o el ser de la forma y demás,

otorgando frutos preciosos,
pureza y un período de tiempo determinado. [IV.11]

Las cualidades son catorce,
como por ejemplo vencer el poder de los māras.
Los defectos deben conocerse
como cuatro conjuntos de diez más seis. [IV.12]

Lo que define debe ser conocido
como la característica definitoria, que es triple
(conocimiento, distintividad y actividad),
y lo que es definido es la naturaleza. [IV.13]

El Tathagata que aparece,
el mundo teniendo el carácter de no ser perecedero,
la conducta de las mentes de los seres sintientes,
su estar concentrados y moviéndose hacia afuera, [IV.14]

el aspecto de inagotabilidad,
estar dotado de apego y demás, vasta,
grande, inmensurable,
la conciencia siendo indemostrable, [IV.15]

la mente siendo invisible,
las conciencias siendo discernidas como surgiendo y demás,
conociendo estos como aspectos
de la talidad, y además [IV.16]

el sabio realizando la talidad
y la comunica a otros–
estos constituyen la característica definitoria del conocimiento
en el contexto del conocimiento absoluto. [IV.17]

Vacuidad, ausencia de signos,
renuncia de los deseos,
no surgimiento, no cese, etc.,
la naturaleza de los fenómenos no se ve perturbada, [IV.18]

no formación, no conceptualización,
distinción e inexistencia de características definitorias–
estas se afirman como la característica definitoria del conocimiento
en el contexto del conocimiento del camino. [IV.19]

Permanecer confiando
en el propio Dharma, ser honrada,
ser respetada, ser complacida,
ser adorada, carente de un agente, [IV.20]

ser el conocimiento que se involucra en todas partes,
mostrando lo que es invisible,
el aspecto de la vacuidad del mundo,
el que indica, da a conocer, hace visible, [IV.21]

y muestra lo inconcebible y la paz,
así como la cesación del mundo y las discriminaciones–
se dice que estas son las características definitorias del conocimiento
en términos del principio del conocimiento de todos los aspectos. [IV.22]

La característica definitoria de la distinción
se explica por medio de los dieciséis momentos
que tienen las realidades como su esfera y se distinguen
a través de las características distintivas de inconcebibilidad y demás. [IV.23]

Siendo inconcebible, siendo incomparable,
trascendiendo toda medida y cálculo,
incorporando a todos los nobles, siendo lo que los sabios conocen,
el conocimiento no es común, [IV.24]

el conocimiento rápido, carente de declive y aumento,
involucrado, siendo completamente realizado,
enfocado, fundamento,
completitud, siendo sostenido, [IV.25]

y carente de cualquier disfrute deben ser conocido
como los dieciséis rasgos distintivos
mediante los cuales este camino especial
se distingue de otros caminos. [IV.26]

Representando el beneficio, la felicidad, la protección,
el refugio y lugar de descanso para los humanos,
una ayuda y una isla,
actuando como el líder, [IV.27]

estando espontáneamente presente, teniendo el carácter de no manifestar
el fruto a través de los tres yānas,
y, por último, la actividad de ser un recurso"–
estas representan la característica definitoria de la actividad. [IV.28]

Estar libre de aflicciones, signos, características,
y de factores y remedios antagónicos,
dificil de realizar, dedicado de manera exclusiva,
objetivo, no observación, [IV.29]

abstenerse de aferrarse,
lo que se discierne como el objeto de enfoque,

siendo antagónico, sin obstáculos,
sin base, sin ir ni surgir, [IV.30]

y no observando la talidad–
esta naturaleza las dieciséis facetas
se define como algo así como un definiendum,
y por lo tanto se considera la cuarta característica definitoria. (IV.31]

Ser hábil en el logro completo
de la ausencia de signos, la generosidad, etc.,
dentro de esta realización completa de todos los aspectos,
se afirma que son los factores que conducen a la liberación. [IV.32]

Son cinco –la confianza de enfocarse en el Buda y demás,
el vigor cuya esfera consiste en la generosidad y demás,
la atención plena de la intención consumada,
el samādhi no conceptual, [IV.33]

y el prajñā de conocer
los fenómenos en todos los aspectos.
Se sostiene que la iluminación perfecta es fácil de realizar
por aquellos que son agudos, y difícil de alcanzar por los torpes. [IV.34]

El objeto de enfoque del calor aquí
es alabado como siendo todos los seres sintientes.
Esto se describe como diez aspectos,
como una mente igual hacia ellos. [IV.35]

A través de alejarse uno mismo del mal
y permanecer en la generosidad y demás,
uno establece a otros en estas dos,
los alaba y los hace conformarse, [IV.36]

lo cual representa alcanzar el pico. Del mismo modo, la disposición equilibrada
es el conocimiento de las realidades dentro de uno mismo y de los demás.
El Dharma Supremo también se debe entender
a través de la maduración de los seres sintientes y demás. [IV.37]

Comenzando desde las ramas de la penetración,
pasando por los caminos de la visión y el ejercicio repetido,
los Bodisatvas que moran en estos
son aquí la asamblea irreversible. [IV.38]

En virtud de hablar de veinte tipos de signos,
tales como alejarse de la forma y demás,
[existen] las características de irreversibilidad
de aquellos que moran en las ramas de la penetración. [IV.39]

Alejarse de la forma y demás,
terminación de la duda y los estados desfavorables,
permaneciendo uno mismo en la virtud
y estableciendo a otros en ella, [IV.40]

la generosidad y demás que se basan en los demás,
sin indecisión incluso sobre la realidad profunda,
el cuerpo siendo amor y demás,
no estando asociado con la quíntuple oscuridad, [IV.41]

superando todas las latencias,
atención plena y alerta,
túnica limpia y demás,
el cuerpo no está infestado de parásitos, [IV.42]

la mente no es retorcida, asumiendo
la abstinencia, carece de codicia y demás,
proceder estando dotado de la naturaleza de los fenómenos,
buscar los infiernos para el bienestar del mundo, [IV.43]

siendo otros incapaces de extraviar a uno,
al comprender que “esto es māra”,
cuando māra enseña otro camino,
y la conducta que agrada a los Budas– [IV.44]

en virtud de estos veinte signos,
aquellos que moran en el calor, el pico,
la disposición equilibrada y el Dharma Supremo
no se apartan de la iluminación perfecta. [IV.45]

Los dieciséis momentos de la disposición
y cognición en el camino de la visión
deben ser conocidos como las características
de los Bodisatvas irreversibles. [IV.46]

Apartarse de las nociones discriminatorias de la forma y demás,
firmeza mental, apartarse
de ambos yānas inferiores,
la disolución de las ramas de los dhyānas y demás, [IV.47]

ligereza de cuerpo y mente,
habilidad en los medios para usar lo deseable,
conducta constantemente pura,
pureza en la forma de vida, [IV.48]

con respecto a los skandhas y demás, los obstáculos,
las acumulaciones, la batalla

de las facultades y demás, y la codicia y demás,
detenerse a pensar en [IV.49]

conectarse y estar ocupado con ellos,
no observar el menor fenómeno,
la certeza acerca del propio bhūmi
y morar en el triple bhūmi, [IV.50]

así como renunciar a la propia vida por el bien del Dharma–
estos dieciséis momentos
son los signos de irreversibilidad
de los inteligentes que moran en el camino de la visión. [IV.51]

El camino de la familiarización es profundo
y tal profundidad es en términos de vacuidad y demás.
Esta profundidad es el estado de estar liberado
de los extremos de superimposición y negación. [IV.52]]

El camino de la familiarización consiste en las repetidas
reflexiones, verificaciones y absorciones
durante las ramas de la penetración,
el camino de la visión y el camino de la familiarización en sí. [IV.53]

Porque es un continuo ininterrumpido,
se trata como nueve aspectos
a través de sus grados menor, medio y mayor
que se divide a su vez en menor y etc. [IV.54]

Las descripciones como incontables y demás
no se sostienen en términos de lo último.
En términos de lo aparente, el sabio afirmó
que ellos son los verdaderos flujos naturales de la compasión. [IV.55]

En la entidad inexpresable
la disminución y el aumento no son sostenibles.
A través de la progresión llamada “familiarización”,
¿Qué podría disminuir y qué podría obtenerse? [IV.56]

De la misma manera que la iluminación
este [camino] logra la meta deseada.
La iluminación tiene como característica definitoria la talidad,
que también se afirma como la característica definitoria de esta. [IV.57]

La iluminación a través de una mente anterior
no es razonable, ni tampoco lo es a través de una posterior.
De acuerdo con el ejemplo de una lámpara de aceite,
la naturaleza óctuple de los fenómenos es profunda. [IV.58]

Su profundidad radica en el surgimiento, el cese,
la talidad, lo que se debe conocer,
la cognición, el compromiso, la no dualidad,
y la habilidad en los medios. [IV.59]

Dado que los fenómenos son como sueños,
la existencia [saṃsārica] y la paz no se conceptualizan.
Las refutaciones de los reparos sobre el karma
no existentes y etc. son tal como se explicaron. [IV.60]

El mundo de los seres sintientes es impuro,
y lo mismo ocurre con el mundo que es el entorno.
En virtud de lograr la pureza de esos,
[aparece] la pureza de un reino de Buda. [IV.61]

En cuanto al objeto y este entrenamiento,
venciendo a las hordas de enemigos,
no permaneciendo, dando en el blanco tal como [se pretende],
característica poco común, [IV.62]

no apegarse, no observar,
habiendo terminado con las características y las plegarias de aspiración,
el signo de esto, y ser ilimitado
representan los diez aspectos de la habilidad en los medios. [IV.63]

Este es el cuarto capítulo, sobre la realización completa de todos los aspectos, en *El Tratado sobre las Instrucciones Esenciales de la Prajñāpāramitā, Llamado* El Ornamento de la Clara Realización.

El entrenamiento culminante

Incluso en los sueños, todos los fenómenos
se consideran oníricos y demás–
los signos del entrenamiento de haber alcanzado la culminación
se afirman que son doce. [V.1]

Al compararlo de muchas maneras,
como la virtud de adorar a tantos Budas
como seres hay en Jambudvīpa,
el aumento es de dieciséis veces. [V.2]

La perfección insuperable
de los Dharmas de las tres omnisciencias
y el no abandono del bienestar de los seres sintientes
se describen como “estabilidad.” [V.3]

Usando los ejemplos de un mundo de cuatro continentes,
un chiliocosmos, un dichiliocosmos y un trichiliocosmos,
este samādhi se expresa
a través de la abundancia de mérito. [V.4]

Uno debe saber que las dos concepciones sobre lo aprehendido–
en términos de compromiso y renuncia–
son nueve cada una y que su carácter
es [aprehender] los objetos, no como son. [V.5]

Las dos concepciones acerca de los seres sintientes con existencia sustancial e imputada
se afirman como las concepciones acerca del aprehensor.
Divididos en seres ordinarios y seres nobles,
cada uno de ellos tiene nueve aspectos. [V.6]

Si los referentes aprehendidos no existen así,
¿pueden estos dos afirmarse como los aprehensores de algo?
Por lo tanto, su característica es la vacuidad
de una naturaleza de aprehensor. [V.7]

Naturaleza, disposición,
perfecto logro del camino,
inequívoco acerca del objeto de enfoque de la conciencia,
factores antagónicos y remedios, [V.8]

la propia realización, agente,
su actividad y el resultado de la actividad–
al estar basadas en los factores de compromiso en estos,
se afirma que las concepciones son nueve. [V.9]

Las realizaciones que son deficientes
debido a la caída en la existencia o la paz,
la falta de tutoría,
los aspectos del camino que son incompletos, [V.10]

progresar en virtud de otra condición,
apartarse del objetivo,
estando limitado, variedad,
ser ignorante acerca de permanecer y dedicarse, [V.11]

y la búsqueda posterior–
las concepciones acerca de estos son nueve,
estando basadas en los factores de la renuncia
tal como surgen en las mentes de los Śrāvakas y demás. [V.12]

Lo primero acerca del aprehensor debe ser conocido
en términos de apoderarse y descartar,
involucrarse mentalmente,
adherirse a los tres reinos, [V.13]

permanecer, aferrarse,
imputación de entidades fenoménicas,
apego, remedio,
y el impedimento de proceder como uno desea. [V.14]

No hay liberación final según el objetivo,
identificar el camino como no siendo el camino,
cesación y surgimiento,
estando unido y no estando unido con entidades, [V.15]

permaneciendo, destruyendo la disposición,
la ausencia de esforzarse y la causa,
y observar fuerzas opuestas
son las otras concepciones acerca del aprehensor. [V.16]

Señalar la iluminación de los demás,
confiar en la causa para esto,
y la causa para su logro ininterrumpido
con su característica de una abundancia de mérito. [V.17]

La sabiduría de la terminación y el no surgimiento
de las manchas se llama “iluminación”,
pero estas dos deben entenderse, en el orden debido,
en virtud de la falta de terminación y la falta de surgimiento. [V.18]

En la naturaleza sin cesación,
a través del camino llamado “ver”,
¿Qué podría terminarse de lo que nace por concepción
y qué no surgimiento podría alcanzarse? [V.19]

Que los fenómenos existan y, al mismo tiempo,
los oscurecimientos cognitivos del maestro
se terminen –esta afirmación de otros
yo la considero asombrosa. [V.20]

No hay nada que quitar de esto
y ni lo más mínimo que añadir.
La verdadera realidad debe verse tal como realmente es–
quien ve la verdadera realidad se libera. [V.21]

Aquello en lo que la generosidad y demás
se combinan mutuamente entre sí

y que consiste en una disposición equilibrada
en un solo momento es el camino de la visión aquí. [V.22]

Luego, después de haber sido absorbido
en el samādhi del deporte del león,
se examina la originación dependiente
en sus órdenes progresivo e inverso. [V.23]

Después del doble progreso y retorno a través de
las nueve absorciones, incluyendo la cesación,
se asume la conciencia intermitente perteneciente al [reino] del deseo,
que no está en equilibrio meditativo. [V.24]

A través de cruzar uno, dos,
tres, cuatro, cinco, seis, siete y ocho,
la absorción meditativa de cruzar en un salto consiste en
proceder hacia arriba a través de la cesación de maneras dispares. [V.25]

Con respecto a ser concisos, detallados, no guiados
por no estar protegidos por los Budas,
carecer de las cualidades de los tres tiempos,
y del triple camino excelente– [V.26]

estas primeras concepciones sobre lo aprehendido
tienen los aspectos del entrenamiento como su esfera.
Se afirma que los segundos tienen los compromisos
de las mentes y los factores mentales como sus objetos. [V.27]

Estas concepciones acerca del no surgimiento de la mente,
no involucrarse mentalmente en el corazón de la iluminación,
involucrarse mentalmente en el Hīnayāna,
no involucrarse mentalmente en la iluminación perfecta, [V.28]

familiarizarse, no familiarizarse,
los opuestos de estos,
y no estar de acuerdo con la verdadera realidad
deben ser conocidos como aquellos en el camino de la familiarización. [V.29]

Las primeras acerca del aprehensor deben conocerse
en términos de tener seres sintientes imputados como su esfera,
fenómenos imputados, no estar vacío,
apego y el carácter de la discriminación. [V.30]

Se proclaman además con respecto a
la formación de entidades, los tres yānas,
la impureza de las ofrendas,
y la conducta desordenada. [V.31]

Habiendo imputado a los seres sintientes y a la causa de estos
como sus objetos, los otros nueve tipos [de concepciones]
que están asociados con el camino de la familiarización
son sus factores antagónicos en virtud de ser superados a través de él. [V.32]

En términos de ignorancia sobre las tres oscurecimientos
de las tres omnisciencias, respectivamente,
el camino de la paz, estando unido con
o separado de la talidad y demás, [V.33]

siendo desiguales, sufrimiento y demás,
la naturaleza de las aflicciones,
y la no dualidad, estas concepciones
se afirman como las últimas. [V.34]

Cuando estas pestilencias se han extinguido,
es como respirar libremente de nuevo después de mucho tiempo.
Todas las cualidades consumadas que logran
la felicidad de los seres en todos los aspectos, [V.35]

al igual que los ríos [que desembocan] en el gran océano,
sostienen a estos mahāsattvas,
que están embellecidos con el fruto deseado,
desde todos los aspectos. [V.36]

Se compara con las virtudes de haber establecido
a las personas en un trichiliocosmos
en las realizaciones consumadas de los discípulos y los rinocerontes
y en el [bhūmi] impecable de los Bodisatvas. [V.37]

A través de tal abundancia de mérito
este samādhi ininterrumpido
inmediatamente antes de alcanzar la Budeidad
es el conocimiento de todos los aspectos. [V.38]

Se afirma que la falta de entidad es el objeto de enfoque de esto,
la atención plena como su factor dominante,
y la paz como su aspecto. En este sentido,
aquellos que hablan mucho discuten [V.39]

acerca de la justificación del objeto de enfoque,
la identificación de la naturaleza de este,
la sabiduría del conocimiento de todos los aspectos,
lo último y lo aparente, [V.40]

el entrenamiento, las Tres Joyas,
los medios, la realización del sabio,

error, el camino,
los remedios y los factores antagónicos, [V.41]

la característica definitoria y la familiarización.
Las afirmaciones de esas personas sobre estos dieciséis
se afirman como ideas erróneas
acerca del conocimiento de todos los aspectos. [V.42]

Este es el quinto capítulo, sobre el entrenamiento culminante, en *El Tratado sobre las Instrucciones Esenciales de la Prajñāpāramitā, Llamado* El Ornamento de la Clara Realización.

El entrenamiento en serie

Por vía de la generosidad hasta el prajñā,
los recuerdos del Buda y demás,
y la naturaleza de la falta de entidad,
se afirma la actividad en serie. [VI.1]

Este es el sexto capítulo, sobre el entrenamiento en serie, en *El Tratado sobre las Instrucciones Esenciales de la Prajñāpāramitā, Llamado* El Ornamento de la Clara Realización.

El entrenamiento instantáneo

En virtud de cada uno, como la generosidad,
incluyendo todo lo que no está contaminado,
la realización del sabio en un solo instante
debe ser entendida. [VII.1]

Así como una rueda hidráulica impulsada por una persona
a través de un solo punto en el que se la pisa
gira simultáneamente en su totalidad,
así lo hace la sabiduría en un solo instante. [VII.2]

Cuando se permanece en el estado de la naturaleza verdadera
de todos los inmaculados fenómenos maduros,
en ese punto nace la prajñāpāramitā–
la sabiduría en un solo instante. [VII.3]

Al permanecer en los fenómenos como si fueran sueños
por haberse involucrado en la generosidad y demás,
la falta de características de los fenómenos
se descubre en un solo instante. [VII.4]

Sin siquiera un sueño y al verlo
percibido de manera dualista,

la verdadera realidad que es la no dualidad de los fenómenos
se ve en un solo instante. [VII.5]

Este es el séptimo capítulo, sobre el entrenamiento instantáneo, en *El Tratado sobre las Instrucciones Esenciales de la Prajñāpāramitā, Llamado* El Ornamento de la Clara Realización.

El Dharmakāya

Aquellos que han alcanzado la pureza en todos los aspectos
y los Dharmas no contaminados,
suyo es el svābhāvikakāya del sabio,
que lleva la característica de la naturaleza de estas. [VIII.1]

Los factores concordantes con la iluminación, los inmensurables,
las liberaciones, las nueve
absorciones meditativas progresivas,
las diez totalidades, [VIII.2]

los āyatanas de dominación
divididos en ocho tipos,
desapasionamiento, conocimiento a través de la aspiración,
los conocimientos sobrenaturales, las conciencias discriminativas, (VIII.3)

las cuatro purezas en todos los aspectos,
las diez maestrías, los diez poderes,
las cuatro intrepideces,
las tres formas de no ocultar nada, [VIII.4]

el triple fundamento de la atención plena,
la verdadera naturaleza del ser sin olvido,
las tendencias latentes superadas,
la gran compasión por los seres, [VIII.5]

las dieciocho cualidades que se dice
que son exclusivas de un sabio,
y el conocimiento de todos los aspectos–
el Dharmakāya se describe de esta manera. (VIII.6]

El desapasionamiento de los Śrāvakas significa evitar
las aflicciones de las personas al ser vistas [por ellos].
El desapasionamiento del victorioso se refiere a extinguir
la corriente de sus aflicciones en las aldeas y demás. [VIII.7]

Se considera que el conocimiento del Buda a través de la aspiración
es sin esfuerzo, libre de apego,

sin obstáculos, que permanece para siempre,
y que resuelve todas las preguntas. [VIII.8]

Una vez que la causa ha llegado a la madurez,
para cualquiera y en cualquier momento,
se desplegará como una actividad
beneficiosa para ellos. [VIII.9]

Aunque el dios de la lluvia pueda enviar lluvias,
una semilla inadecuada no crecerá.
De la misma manera, aunque surjan Budas,
los que no son aptos no disfrutarán de ningún bien. [VIII.10]

En virtud de la inmensidad de una actividad como esa,
la Budeidad se describe como "omnipresente."
En virtud de ser inagotable,
también se declara que es "permanente." [VIII.11]

Dado que este [kāya] del sabio, cuyo carácter reside en
las treinta y dos marcas mayores y las ochenta marcas menores,
disfruta del Mahāyāna,
se le considera el sāmbhogikakāya. [VIII.12]

Está marcado con ruedas en las manos y los pies, y tiene pies como de tortuga.
Los dedos de las manos y de los pies están unidos por membranas,
las manos y los pies son suaves y flexibles,
el cuerpo tiene siete superficies convexas, [VIII.13]

dedos largos, talones anchos, y es alto y recto.
Tiene tobillos que no sobresalen, pelos corporales que apuntan hacia arriba,
pantorrillas como las de un antílope, brazos largos y hermosos,
y es el supremo de aquellos cuyo órgano sexual está cubierto por una vaina.
[VIII.14]

La piel tiene un tono dorado y es delicada.
Tiene pelos corporales bien desarrollados, cada uno por sí solo y rizados hacia la derecha,
la cara está adornada con el pelo de la ūrṇā, y la parte superior del cuerpo es como la de un león.
Tiene hombros uniformemente redondeados, con carne compacta entre ellos,
(VIII.15]

e incluso los sabores desagradables parecen ser los sabores más deliciosos para él.
Su figura tiene proporciones simétricas como un [árbol] de nyagrodha,
tiene una uṣṇīṣa en la cabeza, una lengua grande y hermosa,
una voz melodiosa como Brahmā, mandíbulas como las de un león, [VIII.16]

dientes muy blancos de igual tamaño, bien dispuestos,
y en un conjunto completo de cuarenta,
ojos azul oscuro y pestañas como las de una magnífica novilla.
Estas son las treinta y dos marcas. [VIII.17]

En cuanto a las causas que logran
estas respectivas marcas,
al completarlas
estas marcas serán poseídas en su totalidad. [VIII.18]

Escoltar a los gurús, y demás,
firmeza en los votos,
confiar en los medios de atracción,
proveer cosas magníficas, [VIII.19]

liberar a los que serán asesinados,
emprender y aumentar la virtud,
y etc. –son las causas que logran
estas marcas según los sūtras. [VIII.20]

Las uñas del sabio son de color cobre,
brillantes y prominentes. Los dedos de las manos y los pies son
redondeados, compactos y afilados.
Sus venas no sobresalen y están libres de nudos. [VII.21]

Sus tobillos no sobresalen y sus pies son iguales [en tamaño].
Camina con el paso de un león, de un elefante,
de un ganso y de un toro señorial, y camina manteniéndose hacia la derecha,
con elegancia y erguido. Las extremidades de su cuerpo están bien redondeadas,
(VIII.22]

suave, esbelto,
limpio, suave y puro.
Sus genitales están completamente desarrollados
y su figura es hermosa y majestuosa. [VIII.23]

Sus pasos son uniformes y sus ojos
son puros. Su cuerpo es hermosamente juvenil,
no hundido, con toda la [carne],
y muy firme. (VIII.24]

Sus extremidades están bien proporcionadas
y su visión es clara y pura.
Su vientre es redondo, liso, sin marcas,
y esbelto. Su ombligo es profundo [VIII.25]

y gira hacia la derecha.
Es hermoso de contemplar desde todos los lados,
su conducta es limpia,
y su cuerpo está libre de lunares negros. [VIII.26]

Sus manos son tan suaves como el algodón
y las líneas de sus palmas son brillantes, profundas y extensas.
Su rostro es no demasiado largo
y sus labios son rojos como una baya de bimba. [VIII.27]

Su lengua es flexible, delgada,
y roja. Su voz es como un trueno,
dulce y suave. Sus colmillos son redondos,
afilados, blancos, iguales [en tamaño], [VIII.28]

y afilados. Su nariz es prominente
y supremamente pura.
Sus ojos son grandes, con pestañas bien desarrolladas,
y como los pétalos de un loto. [VIII.29]

Sus cejas son alargadas, suaves,
y brillantes, y sus pelos son de igual longitud.
Sus brazos son largos y musculosos, y sus orejas
son iguales y completamente intactas. [VIII.30]

Su frente está bien formada
y ancha, y su cabeza es grande.
Su cabello es tan negro como una abeja negra,
espeso, liso, no es peludo, [VIII.31]

no es rebelde, y tiene un olor fragante
que cautiva las mentes de las personas.
[Sus manos y pies muestran] un sinfín de nudos y esvásticas.
Se considera que estas son las marcas menores de un Buda. [VIII.32]

El nairmāṇikakāya perpetuo del sabio
es aquel a través del cual se realizan
diversos beneficios para el mundo por
igual hasta el final de la existencia. [VIII.33]

Asimismo, se sostiene que su actividad
es perpetua hasta el final del saṃsāra.
La actividad de pacificar a los seres,
estableciéndolos en los cuatro medios de atracción, [VIII.34]

realizar los fenómenos afligidos
y los fenómenos purificados,

la verdadera naturaleza del bienestar de los seres sintientes,
las seis pāramitās, [VIII.35]

el camino del Buda, la vacuidad
de una naturaleza, la terminación de la dualidad,
símbolos, no observación,
madurar a los seres vivos, [VIII.36]

el camino del Bodisatva,
poner fin al apego,
alcanzar la iluminación, los reinos
Búdicos puros, la definitividad, [VIII.37]

el bienestar inmensurable de los seres sintientes,
las cualidades de prestar atención a los Budas y demás,
las ramas de la iluminación, las acciones
que nunca se pierden, ver la realidad, [VIII.38]

renunciando a las equivocaciones,
la manera de su no sustancialidad,
purificación, las acumulaciones,
fenómenos condicionados e incondicionados [VIII.39]

se entienden como no diferentes,
y establecerlos en el nirvāṇa–
la actividad iluminada del Dharmakāya
se considera que es de veintisiete tipos. [VIII.40]

Éste es el octavo capítulo, sobre el Dharmakāya, en *El Tratado sobre las Instrucciones Esenciales de la Prajñāpāramitā, Llamado* El Ornamento de la Clara Realización.

La característica, el entrenamiento en él,
sus grados más elevados, su progresión,
su conclusión final y su maduración–
este es otro resumen en seis puntos. [IX.1]

Los tres tipos de objeto (la causa),
el entrenamiento cuádruple,
y el fruto (el Dharmakāya y la actividad iluminada)–
este es otro resumen en tres puntos. [IX.2]

Esto completa *El Tratado sobre las Instrucciones Esenciales de la Prajñāpāramitā, Llamado* El Ornamento de la Clara Realización, compuesto por el Señor Maitreyanātha.

Notas

1 La imagen que aparece aquí alude a que los Hindúes consideran que este río es muy sagrado; se dice que incluso su mera visión lava todas las acciones negativas (nace en la cima del monte Amarakaṇṭaka en Madhya Pradesh, en la India central, y, después de un curso Occidental de unas ochocientas millas, termina en el golfo de Cambay, debajo de la ciudad de Bharuch).

2 Tib. dkon mchog yan lag.

3 Nótese que los Apéndices I y II de ambos volúmenes forman respectivamente unidades, y que la numeración de sus temas y gráficos en el Volumen Uno continúa en el Volumen Dos para poder referirse a ellos de manera inequívoca.

4 Nótese, sin embargo, que JNS (Apéndices I5A2 y I5F6) dice lo siguiente acerca de las concepciones que deben abandonarse en el camino de la familiarización: “Los casos del apego innato a la existencia real son exclusivamente factores que deben abandonarse a través de la familiarización y no ocurren en las flujos mentales de los nobles Mahāyāna porque estos han comprendido directamente que todos los fenómenos carecen de existencia real. ‘Pero entonces se deduce que el apego innato a la existencia real representa un factor que debe abandonarse a través de la visión’. Esto no se deduce porque convertir el apego innato a la existencia real en algo que ya no surge depende exclusivamente del camino de la familiarización. Por lo tanto, aunque dicho apego no haya sido abandonado en el camino de la visión, no se vuelve manifiesto en el camino de la familiarización”. “No es en virtud de dividir las concepciones de apego a las imputaciones en imputacionales e innatas que se presentan como dos factores a los que hay que renunciar, sino que se presentan de esta manera en virtud de dividirlas en manifiestas y las que retienen una cierta potencialidad. Entre estas, las concepciones manifiestas de apego a las imputaciones obstruyen la visión directa de la naturaleza de los fenómenos, mientras que las que retienen una cierta potencialidad no obstruyen esta visión. Las concepciones manifiestas de apego a las imputaciones obstruyen la visión directa de la naturaleza de los fenómenos porque si la naturaleza de los fenómenos se ve directamente, debe verse por medio de haber puesto fin incluso al mantenimiento manifiesto de los puntos de referencia que consisten en el apego a la falta de existencia real. En cuanto a las concepciones que retienen una cierta potencialidad que no obstruyen la visión directa de la realidad de la naturaleza de los fenómenos, su caso es similar a las latencias del apego innato a la existencia real que no obstruyen la visión directa de la falta de existencia real. Por lo tanto, las concepciones que deben abandonarse a través de la familiarización que se explican aquí no se refieren al apego innato a la existencia real, sino que se explican como las concepciones manifiestas del apego a las características durante los logros posteriores de los bhūmis impuros”.

5 Para una visión general y definiciones de los ocho temas y setenta puntos del AA, véase el Gráfico 26 y el Apéndice V.

6 Aquí, “entrenamiento” se entiende generalmente como la unión de la calma mental y la visión superior que realiza que todos los sujetos y objetos, así como los tres conocimientos, están vacíos de cualquier realidad. “Familiarizarse de manera combinada” se refiere a familiarizarse con los 173 aspectos de los tres conocimientos juntos. STT (p. 107) dice sobre esto que el conocimiento

Mahāyāna de las entidades es la realización de que todos los fenómenos del saṃsāra y el nirvāṇa dentro de las cuatro realidades (las entidades) son sin surgimiento. Dado que esta misma realización es también el camino, desde la perspectiva de este mismo camino que realiza que en sí mismo es sin naturaleza, se le llama "el conocimiento del camino". Desde la perspectiva de este mismo conocimiento del camino, la comprensión de que la totalidad de los diversos aspectos (como la impermanencia) que existen en las cuatro realidades (las entidades) y la totalidad de los diversos aspectos (como las posteriores disposiciones y cogniciones) que existen en este mismo camino carecen de naturaleza, es el conocimiento de todos los aspectos. Por lo tanto, el entrenamiento completo en todos los aspectos consiste en que los Bodisatvas sepan durante el equilibrio meditativo que todos estos tres conocimientos carecen de naturaleza y están libres de puntos de referencia, y se den cuenta durante el logro posterior de que, en el nivel de lo aparente, estos conocimientos aparecen pero carecen de naturaleza, como ilusiones.

7 Para más detalles, véase más abajo y el Gráfico 22.

8 Para más detalles sobre los cuatro remedios, véase el Apéndice I1H3ad1 y el Gráfico 20 en el Volumen I, así como JNS sobre V.22.

9 Según CZ (pags. 312-430), el entrenamiento completo en todos los aspectos abarca desde Sin base (Capítulo treinta y ocho) hasta Demostración del Desarrollo de la Habilidad en los Medios (Capítulo Cincuenta y Cuatro).

10 En ambas apariciones de este término en este párrafo, CE solo tiene *gang zag med*, pero JNS (vol. 2, p. 10) ambas veces dice *gang zag gi bdag med.*

11 Para más detalles sobre estos objetos y aspectos focales, véase el Apéndice I4A.

12 JNS (vol. 2, p. 12) dice que las "entidades" son los objetos de enfoque, es decir, todos los objetos cognoscibles que se presentan como las cuatro realidades, etc. En cuanto a "conocerlos", los aspectos que son las características distintivas de las instancias específicas de la mente que delimitan estos objetos percibidos directamente representan las características definitorias de "los aspectos del entrenamiento". Cuando se clasifican, puesto que hay tres clases de objetos de enfoque de la sabiduría omnisciente, también se afirma que los conocimientos que los conocen son de tres clases. Por lo tanto, estos aspectos (que son aspectos de la conciencia) no carecen de fundamento, sino que se presentan sobre la base de los aspectos de los tres conocimientos. En general, hay muchas formas diferentes de comentar este verso, ya que los dos Vimuktisenas, el Dharmaśrī de Cachemira (autor del *Śātasahasrikāvivaraṇa*), Dharmamitra y Dharmakīrtiśrī tienen posiciones diferentes. Tanto el *Ālokā* (D3791, fol. 176a.3-4) como el *Vivṛti* (D3793, fol. 104b.3-4) explican que "aspectos" se refiere a los casos específicos de las sabidurías que se centran en la naturaleza de los Dharmas reparadores (como la impermanencia) en lugar de los factores antagónicos (como el aferramiento a la permanencia) y, por lo tanto, no carecen de fundamento.

13 CZ, p. 312.

14 CE tiene el error ortográfico común *rtog pa* en lugar de *rtogs pa* como en todos los demás comentarios.

15 En un comentario sobre el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, págs. 13-14 y 25-27) dice que, para eliminar las preocupaciones sobre los aspectos de las cuatro realidades que se enseñan en los sūtras de la prajñāpāramitā que no están de acuerdo con los dieciséis que se explican en el abhidharma, Haribhadra combina los dos conjuntos. JNS explica el significado de la mayoría de los veintisiete aspectos anteriores en *cursiva* de maneras que difieren de CE –(2) los fenómenos no son observables; (3) están libres del yo y de lo mío; (4) están vacíos de cualquier identidad personal o fenoménica; (5) no son adecuados ni como base producida ni como fruto establecido; (7) las expresiones que implican examen y análisis que se apropian del karma, lo que conduce a los skandhas, pero todo esto no existe como tal; (8) los cuatro skandhas de nombre (principalmente

sentimientos) como las condiciones para el renacimiento no existen como tales; (9) la cesación es meramente algo que se manifiesta en virtud de que el sufrimiento ha cesado, pero no se establece como algo que se puede alcanzar por haber ido a alguna parte; (10) siendo las aflicciones la paz primordial, no se establecen como algo que se debe eliminar o abandonar nuevamente; (11) la colección de cualidades que consisten en la supremacía de la naturaleza de los fenómenos está libre de agotarse; y (12) no habiendo pureza que se pueda alcanzar a través de nada en lo que primordialmente no tiene surgimiento. En cuanto a los quince aspectos de la realidad del camino, se clasifican en tres conjuntos –(a) los cuatro aspectos de la concentración durante el camino no contaminado del equilibrio meditativo que sirve como remedio para los oscurecimientos aflictivos de los Śrāvakas y los Pratyekabudas en común; (b) los once aspectos de la concentración en los remedios para los oscurecimientos cognitivos específicos de los Pratyekabudas (las concepciones acerca de lo aprehendido) durante (ba) el logro posterior contaminado y (bb) el equilibrio meditativo no contaminado. Los cuatro aspectos bajo (a) son (13) ser el remedio para el apego a que hay un agente que alcanza el fruto, mientras que no hay ninguno; (14) ser el remedio para un conocedor que es invalidado a través de la cognición válida (15) ser el remedio para el apego a lo superior y lo inferior; y (16) convertir los oscurecimientos en algo que tiene la propiedad de no surgir, es decir, saber que los oscurecimientos son los factores a abandonar. Los cinco aspectos bajo (ba) son (17) la naturaleza de los oscurecimientos cognitivos que son las concepciones acerca de que lo aprehendido es como un sueño al carecer de una naturaleza en términos de características específicas (por lo tanto, cuando se analizan a través del razonamiento, están libres de todos los puntos de referencia); (18) su no surgimiento, tal como el sonido de un eco; (19) su no existencia, tal como la forma de una ilusión óptica o una sombra, lo que implica una no cesación primordial; (20) su no estar establecidos en primer lugar, tal como el agua no está en un espejismo; y (21) su siendo nirvāṇa natural, es decir, estar naturalmente apaciguados como las características de una ilusión. Los seis aspectos bajo (bb) son (23) estos oscurecimientos cognitivos no siendo observables ni como fenómenos purificados a ser adoptados ni como alguien que está purificado (el soporte de tales fenómenos); (25) superar toda presunción sobre cualquier punto de referencia, como la forma; (26) superar toda agitación de observar un flujo mental en la que se disfruta de la propia realización; y (27) superar las concepciones sobre el deterioro del Dharmadhātu. Para presentaciones adicionales de los aspectos de las cuatro realidades, véase CE arriba (2.3.1.2.1.1.2.1.1.2.1.2. La instrucción menor sobre las cuatro realidades) y en IV.3, así como los Gráficos 4-5 en el Volumen Uno.

16 CE sigue la redacción Tibetana predeterminada de poner “innato” antes de “imputacional” en este par, pero en términos del significado, el orden es el inverso ya que los primeros oscurecimientos siempre se presentan como más burdas y se abandonan antes que las últimas (además, la siguiente presentación no tendría ningún sentido en el orden inverso).

17 En un sentido más general, estos dos oscurecimientos suelen presentarse como equivalentes de los oscurecimientos aflictivo y cognitivo, respectivamente.

18 Para más detalles, véanse los Apéndices I4B y I5A (esp. I5A2) en el Volumen Uno. Nótese que lo anterior es sólo un resumen muy breve y además no enteramente idéntico de las presentaciones más detalladas de JNS de las concepciones que son los oscurecimientos cognitivos. Compárese también MPZL (p. 39), que dice: “En general, las concepciones son definitivamente triples –las imputativas, las innatas y sus latencias sutiles. Por lo tanto, las primeras se abandonan a través del camino de la visión; las segundas, a través de los nueve niveles del camino de la familiarización; y las terceras, a través del samādhi similar al vajra. En particular, en cuanto a las concepciones que se aferran a la existencia sustancial, sus partes imputativas se abandonan a través del camino de la visión. Sus partes seminales innatas se abandonan a través del séptimo bhūmi, que completa la renuncia a los oscurecimientos aflictivos. Sus latencias, que representan oscurecimientos cognitivos, se abandonan a través de los tres bhūmis puros. [De esta manera,] uno

se libera de la consecuencia [absurda] de que las cuatro concepciones de la práctica del equipamiento de los remedios en el camino de la familiarización y el entrenamiento culminante del camino de la familiarización son incompletas. Para aquellos que afirman que las concepciones del apego a la existencia sustancial se han abandonado en el primer bhūmi, parece difícil explicar la práctica del equipamiento de los remedios en el camino de la familiarización y el entrenamiento culminante del camino de la familiarización porque [AA I.14cd-15ab] dice:

> Los cuatro tipos de remedio
> de las cuatro concepciones
> de los caminos llamados "visión"
> y "familiarización", respectivamente . . ."

19 CZ, p. 313.

20 Nótese que, en los siguientes cuatro párrafos, las palabras entre " " representan los dieciséis aspectos de las cuatro realidades como en el abhidharma.

21 JNS (vol. 2, págs. 28-34) dice que es razonable explicar los aspectos del conocimiento del camino después de los del conocimiento de las entidades. Porque después de que los Bodisatvas han cultivado los remedios para los oscurecimientos aflictivos y los oscurecimientos cognitivos que son las concepciones acerca de lo aprehendido, deben familiarizarse con la falta de identidad de los fenómenos como el remedio para los oscurecimientos cognitivos que son las concepciones acerca de quien aprehende. Aun así, uno puede preguntarse qué sentido tiene hacer coincidir los treinta y seis aspectos cognitivos del conocimiento del camino –todos los cuales son realizaciones de la falta de identidad de los fenómenos– con los dieciséis aspectos cognitivos de las cuatro realidades que se encuentran en el abhidharma (como lo hacen el *Ālokā* y el *Vivṛti*). Esto se hace para entender que estos últimos están incluidos en los primeros de la misma manera que lo inferior se incorpora a lo superior. Esto, a su vez, tiene como fin comprender que el conocimiento del camino de los Bodisatvas es capaz de cuidar de los discípulos con las tres disposiciones (Śrāvakas, Pratyekabudas y Bodisatvas). Además, dichos treinta y seis aspectos se combinan con los dieciséis para eliminar los reparos de algunas personas de que las cuatro realidades en treinta y seis aspectos están en desacuerdo con las de dieciséis aspectos y, por lo tanto, no representan el verdadero Dharma. (El propósito de hacer coincidir explícitamente los dieciséis aspectos que se encuentran en el abhidharma con los veintisiete aspectos cognitivos del conocimiento de las entidades se da a entender por el hecho de que estos últimos se explican en los sūtras como aspectos de la falta de identidad de los fenómenos, pero no como aspectos de la falta de identidad de la persona. Así, al hacer coincidir estos veintisiete con los dieciséis del abhidharma, no hay necesidad de explicar explícitamente los primeros como aspectos de la falta de identidad de la persona porque se entiende automáticamente que las realizaciones de estos últimos están incluidas en los primeros de la misma manera que lo inferior se incorpora a lo superior.) En cuanto al orden diferente de las cuatro realidades en AA IV.3, se debe a que se presentan en términos de causas y resultados, siendo el origen del sufrimiento y el camino las causas de los fenómenos afligidos (sufrimiento) y los fenómenos purificados (cesación), respectivamente. Además, dado que el origen del sufrimiento es lo que se debe abandonar, se enseña aquí por medio de los factores a los que se debe renunciar y sus remedios. Puesto que el camino es aquello en lo que se debe confiar en el flujo mental, se enseña por medio de tesis y sus justificaciones. Puesto que lo que se debe entender es el sufrimiento, se enseña por medio de sus características generales y específicas. Puesto que la cesación es lo que se debe manifestar, se enseña por medio de la posesión de una pureza doble. En detalle (en la medida en que JNS difiere de CE), en cuanto al origen del sufrimiento, (1) el deseo es el gusto por objetos contaminados y el resultado de esta causa es el esfuerzo por esos objetos. El remedio aquí es liberarse del deseo, ya que uno necesita poner fin al deseo como causa para poner fin a su resultado. (2) O bien, la causa para realmente involucrarse en el deseo es el esfuerzo previo por involucrarse en él. Al no permanecer en esto, el resultado (deseo) se pone fin porque su causa

(esfuerzo) ha cesado. (3) Deleitarse excesivamente en los objetos agita el flujo mental. Por lo tanto, para poner fin a esto, uno realiza el dhātu en el que todos los puntos de referencia y características están apaciguados. Estos tres ponen fin a las "causas" del saṃsāra. (4)-(6) Hacer que el deseo sea inobservable, el odio inexistente y la ignorancia desaparezca son los remedios para el "origen" de los seres saṃsāricos. (7) Las aflicciones son producidas por la imaginación (falsa). Así, al hacer que las aflicciones sean gradualmente inexistentes, esta imaginación también se pone fin. (8) El apego a la colección transitoria de los cinco skandhas como un ser sintiente se pone fin al comprender que el verdadero fin es la falta de un ser sintiente. En cuanto a la realidad del camino, (9) la inmensurabilidad es la naturaleza del "camino" de los Bodisatvas porque su énfasis radica en promover el bienestar de una inmensurablemente gran cantidad de seres sintientes en virtud de renunciar a los factores antagónicos –es el camino de abrir la oportunidad del estado de la verdadera realidad para todos los seres sintientes. (11) No ser diferente es la naturaleza de la "adecuación", porque es el apaciguamiento de todo tipo de características en todos los fenómenos. (12) Puesto que el apego a la inferioridad o superioridad es naturalmente puro, se refiere a la idoneidad de realizarlo como el principio único de la vacuidad. (13) La justificación de la no conceptualidad es el "logro" de superar las concepciones sobre la necesidad de manifestar la naturaleza de los fenómenos, que es lo que se debe realizar. (14) La justificación para no poder evaluarse es la cognición válida que establece la esencia de la naturaleza de los fenómenos. (15) La justificación para carecer de apego es ser "propicio para la liberación" al no aferrarse a defectos y cualidades como si fueran inferiores o superiores, respectivamente. En cuanto a la realidad del sufrimiento, (16) es "impermanente" desde el momento en que se establece su naturaleza, pero no depende de ninguna otra causa para su desaparición. (17) "Sufrimiento" se refiere a la falta de apego excesivo, ya que el condicionamiento omnipresente tiene la naturaleza del sufrimiento. (18)-(19) Al comprender la naturaleza básica de "estar vacío" y "sin identidad", se eliminan todas las manchas de cualquier identidad (como un agente no vacío). Estas cuatro son las características específicas del sufrimiento, así como los aspectos de los razonamientos que establecen la falta de identidad de la persona. (20) No ser establecido como ninguna característica es la característica general del sufrimiento, así como el aspecto del razonamiento que establece la falta de identidad de los fenómenos. En cuanto a la razón por la que "vacío" y "sin identidad" solo se enseñan como aspectos de la realidad del sufrimiento a pesar de ser también aspectos de las otras tres realidades, Sthirapala dice: "La impermanencia y el sufrimiento se presentan como características distintivas de estar vacío y sin identidad. Porque las entidades son impermanentes ya que son vacuidad. Si no fueran vacuidad, se seguiría que son entidades permanentes. Al no entender lo que es sin identidad, tal como es, todas las formaciones que parecen algo con una identidad son sufrimiento. Si hubiera alguna identidad, se seguiría que todas las formaciones que parecen algo con una identidad son felicidad". Los aspectos de la realidad de la cesación se explican al relacionarlos con las primeras dieciséis vacuidades que se encuentran en los sūtras de la prajñāpāramitā –las primeras tres ponen fin a las manchas que son entidades; las ocho siguientes, a las manchas del apego; la siguiente significa estar libre de concepciones acerca de un agente; y las últimas cuatro eliminan las manchas del error. (24) La vacuidad de la vacuidad se refiere a la vacuidad como remedio para ver la vacuidad como vacuidad (o ser el remedio para todas las visiones o identidades imputadas por otros, incluyendo aquellas sobre la vacuidad). (25) La vacuidad de lo grande significa que incluso la forma omnipresente no se establece como una entidad. (26) La vacuidad de lo último se refiere a que no se establece como un remedio en última instancia. (27)-(28) Las vacuidades de los fenómenos condicionados e incondicionados significan que estos fenómenos dependen respectivamente de su contraparte y, por lo tanto, no se establecen de forma independiente. (29) En cuanto a la vacuidad de lo que está más allá de los extremos, en virtud de ser un solo sabor, la causa para delimitar los extremos –el medio– tampoco se establece. (30) La vacuidad de lo que no tiene principio ni fin significa estar vacío de estos dos, ya que ni siquiera se establece la visión de estos como dos fines. (31) La vacuidad de lo que no se rechaza se refiere a que los Dharmas de la realización están vacíos de ser tales fenómenos porque deben dejarse atrás como una balsa. (32) En

virtud de que los agentes que son imputados por otros (como los tirthikas) han cesado, uno habla del aspecto de la vacuidad de la naturaleza primordial ya que se comprende que todos los fenómenos son inobservables. En virtud de que la equivocación acerca de los objetos (objetos imaginarios cognoscibles); la equivocación acerca de las características (características generales y específicas); y la equivocación acerca del tiempo (como antes, después y entremedio) han cesado, existen los aspectos de la sabiduría que comprenden que (33) todos los fenómenos son vacuidad porque todos los fenómenos imputados son erróneos; que (34) están vacíos de características específicas porque las características generales no están establecidas sustancialmente y las características específicas están vacías de naturaleza; y que (35) los tres tiempos son inobservables porque ninguno de ellos permanece. (36) Al haber puesto fin al apego a la naturaleza básica de los fenómenos como siendo una naturaleza, el aspecto de la liberación final es la sabiduría de comprender que esta naturaleza básica no existe como una entidad a través de su propia naturaleza y que está vacía de cualquier otra naturaleza. Los primeros Tibetanos afirman que los dieciséis factores que deben ser eliminados a través de estos aspectos de las dieciséis vacuidades son “aspectos referentes” y las dieciséis vacuidades correctivas que los eliminan son “aspectos cognitivos”. La posición final de Āryavimuktisena, Haribhadra, Abhayākaragupta, Ratnākaraśānti y otros sobre esto debe presentarse de la siguiente manera. Los factores a los que se debe poner fin son los dieciséis factores antagónicos; los factores conducentes que los eliminan son las sabidurías correctivas –los dieciséis aspectos cognitivos de las vacuidades correspondientes; y las cesaciones que consisten en que estos remedios hayan renunciado a dichos factores a ser abandonados son las dieciséis vacuidades que se revelan como resultado de este proceso.

22 CZ, p.315.

23 JNS (vol. 2, p. 36) dice que los aspectos del conocimiento de todos los aspectos son de la naturaleza única de la sabiduría no conceptual. Sin embargo, no hay ningún defecto en dividirlos en tres grupos, ya que las realizaciones claras de todas las personas nobles están incluidas en el conocimiento de todos los aspectos. Aquí, los aspectos del conocimiento de todos los aspectos se enseñan como si estuvieran contenidos en los flujos mentales de los Śrāvakas y Bodisatvas. No hay ningún defecto en esto. Porque estos aspectos se enseñan primero por medio de hacerlos surgir progresivamente en el flujo mental a través de su manera de familiarizarse con sus objetos de enfoque y demás, es con el fin de realizar fácilmente lo que se ha de manifestar en el Budabhūmi a través de una mayor familiarización con el continuo de estos tipos de objetos de enfoque y aspectos en la manera en que lo inferior se incorpora a lo superior. Además, presentar los aspectos del conocimiento de las entidades y el camino a través de la práctica del camino (como se dijo anteriormente en CE) no equivale a ser una repetición de los quince aspectos de la realidad del camino como se discutió anteriormente en el contexto de los veintisiete aspectos del conocimiento de las entidades. Porque anteriormente, la realidad del camino fue enseñada a través de sus características definitorias, mientras que el camino como se enseña aquí se explica a través de sus instancias.

24 JNS (vol. 2, p. 37) explica aquí la distinción entre “común” y “no común”. Los aspectos del conocimiento de todos los aspectos enseñados aquí representan la división en la omnisciencia triple que es aproximadamente concordante con la realidad del camino de los cuatro tipos de nobles. La primera de estas dos realidades del camino (los aspectos en común con los conocimientos de las entidades y el camino) se enseña como “en común” con la intención de que no sean la realidad del camino del Budabhūmi que realmente cumple esta función, mientras que la tercera (los aspectos no comunes del conocimiento de todos los aspectos) se enseña como “no común” con la intención de que sea esta verdadera realidad del camino del Budabhūmi. Aunque las dos primeras no son esta realidad del camino que realmente cumple esta función, no es que no sean adecuadas como aspectos del conocimiento de todos los aspectos porque el conocimiento de todos los aspectos implica los conocimientos de todos los aspectos que existen en cualquier otra persona. Sin

embargo, por otro lado, es un error explicar que los Dharmas propios del Budabhūmi concordantes con la iluminación, las tres puertas a la liberación, etc., son comunes a los Śrāvakas, Pratyekabudas y Bodisatvas porque estos Dharmas que representan las cualidades de la grandeza del kāya de los tathāgatas son exclusivos de los flujos mentales de los Budas y, por lo tanto, no existen en los flujos mentales de nadie más. Porque los Dharmas concordantes con la iluminación y demás de los Śrāvakas y demás son completamente diferentes de los de los Budas en términos de sus objetos de enfoque y aspectos. Para más detalles sobre todas las siguientes explicaciones de los 110 aspectos del conocimiento de todos los aspectos, véase el Apéndice I4C.

25 Esto también puede entenderse como “samādhi purificador”.

26 Por lo general, como también explica JNS, los dos últimos defectos son no aplicar los respectivos antídotos para el embotamiento y la agitación cuando surgen y seguir aplicando sus antídotos cuando ya han cesado y la mente está asentada.

27 En otras palabras, los cinco poderes son lo mismo que las cinco facultades –se les llama “poderes” porque no pueden ser superados por sus respectivos opuestos. JNS (vol. 2, p. 49) agrega que estos cinco se llaman “facultades” y “poderes” respectivamente porque realizan diferentes funciones distintas.

28 Al igual que con las cuatro realidades de los nobles y como es obvio a partir de la progresión general aquí, no es tanto que el óctuple sendero en sí sea noble, sino que “noble” se refiere a las personas que realmente son capaces de practicarlo y realizarlo –si es que lo pueden hacer, los seres ordinarios solo pueden practicar una semejanza de él. Como dice Kapstein 1992 (p. 224): “Obsérvese también que la literatura popular sobre el Budismo en Occidente casi universalmente no ha observado que, desde el punto de vista de la tradición del Abhidharma, el óctuple sendero no representa una guía elemental para la vida Budista sino la práctica sólo de los discípulos más avanzados”. En términos del camino Mahāyāna, JNS (vol. 2, p. 55) agrega que este óctuple sendero existe desde el segundo momento del primer bhūmi hasta la Budeidad.

29 CE ha “pensado” (*rtog pa*), que se corrige aquí (*rtogs pa*) de acuerdo con lo que se dice sobre la visión al comienzo de este párrafo.

30 En este esquema, CE cambia por error el camino (b) con el camino (e).

31 Al comentar el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, p. 58) dice que la puerta de la vacuidad es el remedio para las cinco visiones erróneas; la puerta de la ausencia de signos, para las concepciones que están contaminadas por estas visiones; y la puerta de la ausencia de deseos, para cualquier aspiración a los tres reinos. El breve texto de Rongtön sobre cómo familiarizarse con las tres puertas de la liberación según el Mahāyāna (*rnam thar sgo gsum sgom tshul theg chen lam bzang*) dice que Haribhadra, al explicar la práctica de familiarizarse con estas tres puertas, describe cómo se pueden combinar con la familiarización con los dieciséis aspectos de las cuatro realidades. Según el Mahāyāna, la vacuidad está relacionada con el fundamento (o base); la ausencia de signos, con el camino; y la ausencia de deseos, con el fruto. En el orden correcto, las tres concepciones que bloquean estas tres puertas son tomar el fundamento como real; tomar el camino como si tuviera características reales; y considerar el resultado como algo que se debe desear. Es para eliminar estas tres ideas que uno cultiva los samādhis de las tres puertas. En este contexto, (1) “base” se refiere a los skandhas, dhātus y āyatanas, con la ignorancia congénita acerca de su funcionamiento como la causa fundamental del saṃsāra. Como dice el *Sūnyatāsaptati* 65ab:

> El Maestro dice que las concepciones acerca
> de la verdadera realidad son ignorancia.

Para superar esta base del saṃsāra, uno debe determinar la vacuidad de dicha base y luego familiarizarse con esa vacuidad. Al renunciar al apego a la base como algo real, se abrirá la puerta de la vacuidad. (2) Sin embargo, cuando uno se familiariza con la vacuidad y toma esta

familiarización como si tuviera alguna característica real, eso solo servirá para atar a uno. Como dice AA I.27c:

> Sus aspectos son abstenerse de aferrarse, etc.

Puesto que uno debe poner fin a cualquier apego a las cuatro realidades, incluso el apego al camino debe evitarse. Por lo tanto, uno debe cultivar el camino que carece de cualquier característica o signo real, lo que abrirá la puerta a la ausencia de signos. (3) AA III.10cd dice:

> Se afirma que la cuádruple falta de vanidad
> acerca de la forma y demás es su igualdad.

Por lo tanto, uno no debe albergar ninguna forma de vanidad, lo que significa que uno debe abandonar no solo la esperanza de que haya algún fruto que se pueda alcanzar por cualquier otro medio, sino incluso la esperanza de alcanzar algún fruto mediante la realización de la vacuidad. A través de esto, se abrirá la puerta a la ausencia de deseos. Es de esta manera que la explicación del conocimiento del camino que consiste en estas tres puertas debe relacionarse con el enfoque Mahāyāna.

32 Además de la primera forma de ver, JNS (vol. 2, p. 64) explica las dos últimas nociones de la siguiente manera (según el comentario del *Abhidharmasamuccaya*). (b) Las formas hermosas están conectadas con las feas y viceversa, en el sentido de que lo que se conoce como bello no es, por ejemplo, nada más que la piel, que es sólo una de las treinta y seis sustancias corporales impuras. Por el contrario, no son más que esas sustancias impuras las que se consideran bellas. (c) Al mezclar las formas de estos tres recipientes, uno se familiariza con su ser de un mismo sabor al no ser nada más que feas. En el *Sütra de la Omnipresencia del Dharma* [no contenido en el *Kangyur*], las ocho liberaciones de los Bodisatvas se explican como sabidurías de descansar en equilibrio meditativo con respecto a todos los fenómenos.

33 Al comentar el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, p. 64) dice que las liberaciones (4)-(7) tienen la naturaleza del camino de permanecer de acuerdo con la liberación –el nirvāṇa no permanente. La liberación (8) tiene la naturaleza de permanecer apaciguada, habiendo desaparecido los puntos de referencia y las características. Según PSD (pags. 284-85), la diferencia entre las cuatro absorciones sin forma regulares y la absorción de la cesación frente a estas cinco liberaciones es que se presentan como las primeras en virtud de estar equilibradas con respecto a sus objetos de enfoque que consisten en los grandes elementos del cuerpo o mentes primarias y factores mentales. Se presentan como liberaciones desde el punto de vista de estar liberadas de las ataduras de sus respectivos niveles y no estar mezcladas con ellos.

34 Comentando el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, p. 72) dice que estas cuatro disposiciones tienen la característica de ser fenómenos purificados porque son los caminos ininterrumpidos del camino de la visión que consiste en realizar las cuatro realidades y porque carecen de aflicciones.

35 “Como arriba” se refiere a los soportes físicos mencionados en 2c desde la perspectiva del Mahāyāna. En términos generales, como dice JNS (vol. 2, pags. 58 y 67), tanto en el Hīnayāna como en el Mahāyāna abhidharma, los soportes físicos para la absorción meditativa de la cesación son los que se mencionan en 2c. Más específicamente, en términos de la presentación Hīnayāna en el *Abhidharmakośa*, JNS (vol. 2, p. 61) dice que las primeras tres y la última de las ocho liberaciones surgen solo en los hombres y mujeres de los tres continentes (es decir, excepto Uttarakuru). Véase el Apéndice 14C2b-c en los respectivos comienzos de las secciones “Abhidharma superior” y “Abhidharma inferior”.

36 JNS (vol. 2, pags. 346-47) cita un sūtra no identificado sobre esto, diciendo que si los Bodisatvas descansaran más tiempo en esta absorción meditativa, su conducta de Bodisatva se deterioraría.

37 Nótese que JNS (vol. 2, p. 70) dice explícitamente que la verdadera intención de AA y sus comentarios con respecto a la absorción meditativa de la cesación aquí es como se presenta en el sistema Yogācāra y da las razones por las cuales no puede ser explicada de acuerdo con el sistema Madhyamaka solamente (ver Apéndice 14C2d). Además, en términos de la absorción meditativa de la cesación de los no aprendices, JNS no habla de las siete conciencias que han cesado dentro de la sabiduría ālaya, sino dentro de la sabiduría similar a un espejo (ver, sin embargo, Apéndice I1E1 sobre la disposición en el Volumen Uno, en el que JNS usa el término "sabiduría ālaya" varias veces). Para más detalles sobre la absorción meditativa de la cesación, ver Apéndices [4C2c-d y I5F2.

38 El Tibetano *khams* puede significar "elemento", "constitución", "reino", etc. Generalmente, este poder se explica como el conocimiento de las diferentes constituciones mentales de los seres sintientes que les permiten recorrer diferentes caminos espirituales.

39 CE tiene *sngon du gyur pa* (corregido a *mngon du gyur pa*).

40 Los siguientes comentarios de JNS sobre el *Vivṛti* (vol. 2, pags. 73-79) difieren de o complementan a CE. Los primeros cuatro conjuntos (3a-3d) representan la división de cualidades, mientras que los siguientes tres (3e-3g) conforman la naturaleza de la sabiduría. Específicamente, (4) los Budas saben qué reinos mundanos son o no son adecuados para ser purificados. (7) Los dos oscurecimientos de los dhyānas y las absorciones sin forma son (a) las aflicciones que los oscurecen como la noción de no haberlos alcanzado, y (b) las aflicciones intrínsecas a las respectivas absorciones, una vez que se alcanzan. (8) Los "estados pasados" se glosan como estar familiarizado con las virtudes Hīnayāna o Mahāyāna de antes. (15) se refiere a las especificaciones individuales de todos los fenómenos (definición); (16) es la conciencia de todas las características generales y específicas de todos los fenómenos (características definitorias); y (17) se refiere a conocer todos los diferentes idiomas de todos los países (ya que la certeza sobre las instancias que funcionan como bases para la definición y las características definitorias depende de los términos). Por lo tanto, (18) es la confianza en uno mismo de no tener miedo de hablar porque uno conoce todas las presentaciones de la definición, las características definitorias y las instancias de todos los fenómenos. (19)-(20) El cuerpo y el habla de un Buda no tienen errores ni parloteo inútil provocados por los tres venenos. (21) La atención plena significa no olvidar su realización. (23) Los Budas carecen de discriminaciones en términos de que las apariencias dualistas sean diferentes. La sabiduría precede y sigue a las actividades iluminadas del (31) cuerpo (poderes milagrosos, irradiar luz, etc.); (32) palabra (enseñar el Dharma, dar profecías, etc.); y (33) mente (conocer todo lo que puede saberse y bendecir a quienes serán guiados). (34)-(36) En cada uno de los tres tiempos, la sabiduría opera sin apego (en virtud de haber renunciado a los oscurecimientos aflictivos) y sin obstrucción (en virtud de haber renunciado a los oscurecimientos cognitivos). Todas las escuelas Budistas hasta los Vijñānavādins están de acuerdo en que los Budas conocen todos los fenómenos de lo aparente, pero los Mādhyamikas no. A diferencia del Mahāyāna, *Abhidharmakośa* VII.28ab dice que las dieciocho cualidades únicas de los Budas incluyen todas sus cualidades, que consisten en los diez poderes, las cuatro intrepideces, las tres aplicaciones de la atención plena y la gran compasión. (37) La verdadera naturaleza de los tathāgatas, tal como la explicaron todos los Budas en los tres tiempos, es la sabiduría del gran nirvāṇa. (38) La maestría sobre todos los fenómenos en virtud de la naturaleza de los fenómenos es obra de la sabiduría que surge por sí misma, porque no necesita depender de ningunas otras maestrías. (39) Habiendo perfeccionado completamente todos los aspectos de las cualidades extraordinarias de un Buda, los dos oscurecimientos (incluyendo sus tendencias latentes) han sido purificados excelentemente y la sabiduría es realizada. En cuanto a la pregunta de cuál es la diferencia entre los aspectos del "auto-surgimiento" y la "Budeidad", el *Vṛtti* (D3787, fol. 127b.4-5) explica que el primero es el aspecto que es la maestría sobre las divisiones de los aspectos (tales como los poderes), la talidad que es su naturaleza y todos los fenómenos, mientras que el segundo es el aspecto que es el objetivo. Según

el Dharmamitra, cuando la sabiduría del conocimiento de todos los aspectos se alcanza a través de haberse enfocado en la talidad, se presenta como auto-surgida en términos de su poder de dominar todas las entidades. En términos de conocer claramente todos los diversos aspectos de esta sabiduría, se presenta como el aspecto de la Budeidad. Finalmente, JNS resume los 173 aspectos de los tres conocimientos de la siguiente manera. Los veintisiete aspectos del conocimiento de las entidades en los flujos mentales de los Śrāvakas no están contaminados porque se enseñan como el tipo de remedio que sirve para renunciar deliberadamente a las aflicciones. Los mismos veintisiete aspectos en los flujos mentales de los Bodisatvas están contaminados porque representan el conocimiento de las entidades que no se cultiva como remedio para las aflicciones por el propio bien. Los treinta y seis aspectos del conocimiento del camino en los Bodisatvas están contaminados únicamente porque, por el bien de los demás, no renuncian a una cierta parte de sus aflicciones de manera deliberada. La completitud total de todas las cualidades no contaminadas de los 110 aspectos del conocimiento de todos los aspectos es exclusiva de los Budas. No son nada más que incontaminados porque los Budas renunciaron a los oscurecimientos aflictivos y cognitivos, incluidas sus tendencias latentes en todos los aspectos, y así alcanzaron el dominio sobre todos los fenómenos. Sin embargo, esto no se refiere a los treinta y siete aspectos entre estos 110 que existen en los flujos mentales de los Śrāvakas y los treinta y cuatro que existen en los Bodisatvas porque no son los aspectos que son las cualidades poco comunes de los Budas. La culminación total de los 173 aspectos es la Budeidad, mientras que el entrenamiento en estos aspectos en los caminos del aprendizaje representa el entrenamiento completo en todos los aspectos (véase también el Grafico 22).

41 Al comentar sobre el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, págs. 80-81) dice que los recipientes adecuados para la prajñāpāramitā son aquellos que la escuchan como se mencionó anteriormente, la retienen a través del prajñā que surge de la reflexión y se involucran mentalmente en ella de manera apropiada a través del prajñā que surge de la meditación. Estas personas (1) acumulan y se entrenan en las raíces de la virtud en general con respecto a los Budas pasados y presentes y, en particular, (2) los complacen mediante servicios y honores en términos de cuerpo, palabra y mente. (3) Preguntan a los Budas sobre todas las dudas que tienen en sus propias mentes, (4) practican las diez pāramitās, y (5) son bendecidos por los Budas como sus amigos espirituales. Al haberse familiarizado con las causas (1)-(4), respectivamente, son capaces de escuchar, retener, no olvidar el significado y dedicarse mentalmente de manera apropiada a los textos de la madre que se caracteriza por todos los aspectos explicados anteriormente. (5) representa la causa que todo lo abarca y que pertenece por igual a los cuatro resultados en términos de ser un recipiente adecuado (escuchar, retener, etc.).

42 CZ, p. 318.

43 En el contexto del entrenamiento culminante, se entiende por “entrenamiento” el yoga de la unión de la calma mental y la visión superior de los Bodisatvas que se abraza mediante el prajñā y que familiariza con todos los 173 aspectos de los tres conocimientos antes mencionados.

44 Los cuatro restantes son el que retorna una vez, el que no retorna, el arhat srāvaka y el arhat Pratyekabuda.

45 JNS (vol. 2, págs. 83-85) explica primero estos veinte aspectos del entrenamiento de acuerdo con Trolungba Lodrö Jungné (cuyo comentario difiere un poco del de Haribhadra) mediante una clasificación quíntuple en términos de (a) los objetos del entrenamiento, (b) los aprendices, (c) los medios para completar la familiarización, (d) los resultados y (e) el tiempo. (a) Los objetos del entrenamiento –las tres puertas a la liberación– son los siguientes. (1) Concentrarse en la puerta de la liberación que es la vacuidad es el entrenamiento en la no permanencia debido a que naturalmente no se permanece en todos los fenómenos. (2) Concentrarse en la ausencia de signos es el entrenamiento en no involucrarse en los signos debido a haber dejado de lado la presunción de estar involucrado en la vacuidad. Concentrarse en la ausencia de deseos consiste en (3) el entrenamiento en la profundidad debido a que la talidad de la puerta de la ausencia de signos

es profunda en virtud de que no [JNS no tiene aquí ninguna negación] está realmente establecida; (4) el entrenamiento en lo que es difícil de comprender debido a que la verdadera naturaleza de los portadores de esta naturaleza que están libres de signos es difícil de comprender; y (5) el entrenamiento en lo que es inmensurable debido a que la medida final de estas naturalezas de los fenómenos es inmensurable. A través de esta forma de triple enfoque en el objeto que es la ausencia de deseos, se pone fin a los tres extremos del deseo de los tres conocimientos. (b) En cuanto a los aprendices (las personas que son los soportes del entrenamiento), (6) aquellos que carecen de la disposición kármica adecuada no comprenden rápidamente las tres realidades anteriores (3)-(5). Son recipientes deficientes para las enseñanzas de la prajñapāramitā porque cuando escuchan estas tres realidades profundas en su orden anterior, se sienten intimidados, temerosos y aterrorizados. Por lo tanto, tienen que comprenderlas en otras ocasiones mediante esfuerzos duraderos y con grandes dificultades. Sin embargo, como ellos alcanzarán la iluminación si se esfuerzan mucho, este es el entrenamiento de aquellos que temen a la vacuidad. (7) Aquellos que poseen la disposición kármica adecuada son soportes intactos y están dotados de su propio bienestar. Al haber pasado por una gran purificación y entrenamiento, no temen dichas realidades profundas y, por lo tanto, se involucran mentalmente en la madre incluso en sus sueños. Por lo tanto, como los Budas profetizan que estas personas se iluminarán en el lapso de tiempo en que uno o dos Budas hayan venido al mundo en sucesión ininterrumpida, este es el entrenamiento para obtener la profecía. (8) Incluso si esto no se profetiza en la situación actual de uno, se profetizará en otra vida, y uno, de este modo, se entrena en la irreversibilidad de la iluminación en cualquier momento. (9) El entrenamiento en la liberación final es como una persona que cruza algunas tierras baldías. (10) Para ello, uno se entrena en la manera de no verse obstaculizado por los cuatro māras (skandhas, aflicciones, muerte y devaputramāra –el apego a las experiencias meditativas–) y los dos niveles (los caminos de los Śrāvakas y los Pratyekabudas). (11) El entrenamiento que está cerca de la culminación total de las cualidades de la gran iluminación es como el primero [LN (vol. 2, p. 152) cita del *Prajñāpāramitāsaṃcayagāthā* X.7 sobre este ejemplo]. (12) El entrenamiento que es rápido en manifestar el resultado que uno debe alcanzar es como una mujer embarazada que está a punto de dar a luz rápidamente [LN: *Samcayagāthā* X.8). (13) Aquellos que están dotados del bienestar de los demás son los Bodisatvas que están dotados de su propio bienestar y se entrenan en girar la rueda del Dharma por compasión hacia el bienestar de los demás a través de los cuatro medios para atraer a aquellos que serán guiados (generosidad, palabras agradables, actividad beneficiosa y consistencia en palabras y acciones). (c) Los entrenamientos para completar la familiarización con la actualidad de la prajñāpāramitā son (14) el entrenamiento para comprender que no hay aumento ni disminución debido a ver que no hay aumento ni disminución de ninguna cualidad o defecto en la verdadera realidad [LN: *Samcayagatha* X.9ab]; (15) el entrenamiento para estar libre de puntos de vista debido a no ver ninguna característica definitoria –como Dharmas o no Dharmas; (16) el entrenamiento para poner fin al aspecto de la inconcebibilidad debido a no ver ninguna imputación de la forma de la naturaleza de los fenómenos y demás siendo inconcebible; y (17) [igual que en EC]. (d) Los resultados de estos son (18) el entrenamiento en otorgar frutos preciosos [igual que en EC] y (19) el entrenamiento en purificar las manchas de los defectos. (e) El período de tiempo establecido es (20) el entrenamiento en llegar hasta el final [igual que en EC]. JNS continúa informando la posición de Dölpopa sobre IV.8-11, quien dice que presentar todos estos entrenamientos como si fueran definitivamente veinte en número contradice los sūtras. En cambio, está justificado enseñar estos versos por medio de nueve conjuntos de significados –las líneas IV.8ab enseñan el entrenamiento único que se encuentra en los sūtras; IV.8cd-9a, que la prajñāpāramitā (aquello con lo que uno debe familiarizarse) es profundo, difícil de sondear e inmensurable; IV.9b, las deficiencias de enseñarla a aquellos que no son versos apropiados; IV.9cd hasta “el bienestar de los demás”, el beneficio cuando los recipientes apropiados la practican; “sin aumento...” hasta IV.10c, la medida de la perfección completa; IV.10d-11ab, los signos de participar en las seis pāramitās; IV.11c, que la prajñāpāramitā otorga los preciosos Budadharmas; “pureza”, que la prajñāpāramitā es la suma de toda pureza; y “un período de tiempo determinado”,

los períodos determinados para las etapas progresivas de las actividades del Dharma relacionadas con la prajñāpāramitā. Por otra parte, los comentarios de Haribhadra presentan el número definido de veinticinco entrenamientos naturales y quince situacionales (como en CE), que también es seguido por el Buddhasrijfiana anterior. Sin embargo, Āryavimuktisena, Ratnākaraśānti, Prajñākaramati, Kumāraśrībhadra y el Buddhaérijfiana posterior tienen todos sus propios modos distintos de clasificar y resumir los entrenamientos. En un comentario sobre el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, págs. 85-87) explica los cinco entrenamientos naturales como las realizaciones de (1) no permanecer en el apego en virtud de que todos los fenómenos no se establecen a través de una naturaleza propia; (2) no estar involucrado en las características de aferrarse a ellos como si tuvieran una naturaleza propia; (3) estos fenómenos son naturalmente profundos en virtud de la talidad ya que no existen pero aparecen; (4) esto es difícil de sondear a través de la conciencia; y (5) no es medible por la mente. Los quince entrenamientos situacionales consisten en las de algunos (6) seres de disposición kármica inferior tienen miedo de escuchar acerca de la prajñāpāramitā; (7) seres de disposición más elevada no tienen miedo ni de las palabras ni del significado; (8) retienen correctamente la naturaleza básica de la talidad: la realidad última; (9) renunciar a los fenómenos que impiden el logro de la gran iluminación y así liberarse de todas las ataduras; (10) no caer presa de las obstrucciones por estar siempre familiarizado con el Dharma; (11) la base para alcanzar nueva y directamente la talidad no contaminada de los tathāgatas; (12) el logro del fruto último –el Dharmakāya; (13) hacer girar la rueda del Dharma para aquellos que han de ser guiados; (14) no ver ningún aumento o disminución en las realidades profundas; (15) no observar ninguna virtud, no virtud, etc. en los reinos del deseo, la forma y sin forma; (16) ni siquiera ser vanidoso acerca del aspecto de la inconcebibilidad de la forma y demás de la naturaleza perfecta; (17) no concebir formas que aparecen o están etiquetadas, sus características o su naturaleza; (18) ver directamente el primer fruto de alguien que entra en la corriente, etc.; (19) en virtud de las tres características (la imaginaria, la dependiente de lo otro y la perfecta), las formas siendo por consiguiente puras en tres maneras de ser vacías; y (20) no abandonar los esfuerzos por alcanzar la iluminación, no sólo durante algunos meses o años, sino innumerables eones. En cuanto a la diferencia entre los entrenamientos naturales y situacionales, Dré Sherab Bar dice que los primeros cinco son los entrenamientos naturales porque los Bodisatvas se involucran en ellos en todas las situaciones. Los otros son situacionales porque los Bodisatvas se involucran en ellos desde el nivel de un principiante hasta el décimo bhūmi, respectivamente. El último entrenamiento de un período de tiempo determinado también se llama “el entrenamiento en los medios” porque uno no abandona sus esfuerzos por haber definido un período de tiempo determinado. BT (p. 508) dice que la razón por la que este entrenamiento se llama así es que representa los medios para el surgimiento del camino. En cuanto a las líneas limítrofes, BT dice que los primeros cinco entrenamientos son naturales porque son los que uno debe cultivar principalmente a lo largo de todo el camino Mahāyāna del aprendizaje y son los entrenamientos para comprender la naturaleza fundamental de los objetos. En cuanto a los entrenamientos situacionales, (6) se refiere al camino menor de la acumulación; (7)-(10) representan los cuatro niveles del camino de preparación; (11) es el camino de la visión; (12) existe desde el segundo hasta el séptimo bhūmi; (13)-(17) pertenecen al octavo bhūmi; (18)-(19) se refieren al noveno y décimo bhūmi, respectivamente; y (20) existe hasta el séptimo bhūmi. Las formas en que LN (vol. 2, pags. 151-57), YT (pags. 413-16), PBG (pags. 546-48) y NSML (pags. 410-11) difieren en términos de estas líneas limítrofes son las siguientes. Todos coinciden en que (6) se refiere al camino de acumulación de los Bodisatvas con facultades torpes. Además, LN dice que (12) existe desde el séptimo bhumi en adelante y (19) hasta el final del continuo. Tanto LN como PBG coinciden en que (18) existe principalmente en el noveno bhūmi, pero también todo el tiempo anterior. YT dice que (7)-(10) existen desde el camino de acumulación hasta el séptimo bhūmi; (12), desde el primero hasta el séptimo bhūmis; (13)-(19), en los tres bhūmis puros; y (20), en el camino de acumulación. NSML dice que (20) pertenece a todos los Bodisatvas que son seres ordinarios.

46 CZ, p. 319.

47 JNS (vol. 2, p. 87) añade otra razón para enseñar estas cualidades –ver qué cualidades surgen de cultivar el entrenamiento de una manera inequívoca.

48 Según JNS (vol. 2, p. 89), estas líneas limítrofes son explicadas por Dharmamitra, mientras que Kumāraśrībhadra combina las catorce cualidades, en el orden debido, con los cuatro niveles del camino de preparación y los diez bhūmis.

49 CZ, p. 326.

50 JNS (vol. 2, págs. 88-90) comenta estas catorce cualidades según el *Vivṛti* de la siguiente manera: (1) Al involucrarse en la madre, alcanzar la cualidad de vencer el poder de los māras (el apego a los placeres sensoriales, cuya naturaleza es un obstáculo para tal involucramiento) significa ser bendecido por los Budas. (2) Ser considerado y conocido por las mentes de todos los Budas significa ser considerado por su sabiduría no conceptual. (3) Ser visto directamente por todos los Budas significa ser visto a través de sus ojos de sabiduría pura. (4) Estar cerca de alcanzar la iluminación perfecta significa la causa para eso. (5) Nunca nacer en los reinos desagradables hasta alcanzar el nivel de irreversibilidad –el gran bienestar– significa el gran beneficio de que uno mismo y los demás se fusionen con la liberación. (6) Nacer en países buenos especiales al haber examinado aquellos en los que uno nunca se separa de los Budas significa trabajar con las enseñanzas en un reino genuino. (7) No separarse de la culminación de todos los fenómenos no contaminados significa completar la acumulación de los remedios y, de esta manera, poner fin a la colección de los factores que deben abandonarse. (8) Aquellos seres que no tienen miedo de hablar y que gradualmente se convierten en Budas perfectos significa que proclaman o hacen girar la rueda del Dharma del conocimiento de todos los aspectos. (9) La familiarización de los Bodisatvas con lo profundo que nunca se divide a través de la falsa imaginación en ningún sentido significa que todos los Budas actúan como ayudas para que logren la iluminación. (10) Las raíces poco comunes de virtud que surgen basadas en la prajñāpāramitā significa la producción de vastas raíces especiales de virtud. (11) Practicar de acuerdo con el voto de no abandonar los propios esfuerzos por la iluminación significa que los Bodisatvas practican regocijándose en las palabras de su voto inicial para dar lugar a la Bodichita. (12) Ser capaz de hacer que otros seres alcancen vastos frutos significa conectarlos con el profundo Mahāyāna Dharma que ellos desean, tal como ellos lo desean. (13) Lograr el bienestar de los seres sintientes temporalmente a través de riquezas y demás significa promover el bienestar del ser en todos los aspectos. (14) El logro definitivo del entrenamiento en el logro de las excelencias de otros en todas las vidas significa alcanzar la prajñāpāramitā en su totalidad completa. Estas catorce cualidades surgen en los Bodisatvas que se deleitan en practicar los veinte aspectos antes mencionados del entrenamiento inequívoco. En cada uno de ellos, dice JNS, la primera frase hasta “medios” es la condensación de Haribhadra de los respectivos pasajes del sūtra, mientras que las partes después de “medios” representan su comentario real sobre ellos (algunas personas dicen que los primeros son los resultados y los segundos las causas, pero eso es incorrecto).

51 CZ, p. 328.

52 Según este cálculo, el año 2009 D.C. es el 461º del siguiente período de quinientos años de práctica ética. JNS (vol. 2, p. 90) dice que el período de duración de las enseñanzas del Buda, de cinco mil años, se da, por ejemplo, en el *Bṛhaṭṭīka* (D3808, fol. 208a.2-208b.1; este pasaje también presenta la división anterior). Sin embargo, el *Bhadrakalpikasutra* dice que la esencia de las enseñanzas del Buda permanece durante mil años, mientras que un facsímil del Dharma genuino permanecerá durante cinco mil años.

53 XI.2cd (D13, fol. 7b.4; Conze 1973, p. 35).

54 El sūtra de veinticinco mil líneas (D9; ACIP SHES PHYIN NYI KHRI KHA@341a.7) dice: “bostezando, riendo y bromeando unos con otros” (CZ, p. 332, traduce esto último como “mientras

se burlan unos de otros"). Tenga en cuenta que los números de página de los sūtras a los que se hace referencia en los archivos ACIP de este volumen también deben estar referenciados en esos mismos archivos ACIP del Volumen Uno. Debido a un lamentable error sistemático, las referencias de página de esos sūtras en el Volumen Uno (en particular, de todos los sūtras de la prajñāpāramitā) se indican como pertenecientes al Derge *Kangyur*.

55 Nótese que, tanto en términos de contenido como de numeración, los cuarenta y seis defectos tal como se presentan en CE a veces difieren de otros comentarios y también de los comentarios de JNS sobre el *Vivṛti* (vol. 2, pags. 93-96), pero los números anteriores se establecen explícitamente de esta manera en CE. JNS presenta dichos defectos en tres grupos principales. (A) Los veinte defectos de estar cerca de las condiciones adversas que dependen de uno mismo consisten en lo siguiente. (a) Los dos en términos de auto-confianza son (1) auto-confianza muy lenta que debe alcanzarse a través de grandes dificultades y (2) auto-confianza muy rápida sin ninguna razón. (b) Los tres defectos de las impregnaciones de tendencias negativas (al copiar la prajñāpāramitā y demás) son en términos de (3) cuerpo (como arriba); (4) mente (concepciones distractoras de las características); y (5) el habla (realizar recitaciones y demás por razones equivocadas, es decir, que no son beneficiosas para lograr los dos tipos de bienestar). Los siete defectos que son causas para abandonar el Mahāyāna son (6) fijarse en las razones para levantarse del propio asiento y marcharse sin probar nada de la madre; (7) a través de la participación en los sūtras de los Śrāvakas y Pratyekabudas, retroceder de apoderarse de la causa para el conocimiento de todos los aspectos; (8) retroceder de ella debido a la participación en los sūtras de los Śrāvakas y Pratyekabudas con el fin de saborear las excelencias de la ganancia y el honor; (9) retroceder de apoderarse del Mahāyāna supremo en todos los aspectos; (10) retroceder de la madre como el objetivo permanente; (11) retroceder de la verdadera conexión entre causa y resultado al tomar las causas y los resultados del insuperable Mahāyāna Dharma como no supremos y los del Hīnayāna como supremos; y (12) retroceder de las cualidades insuperables del Dharmakāya. (c) Los ocho defectos de caer bajo el dominio de las distracciones son (13) surgir de una mente muy agitada de auto-confianza conceptual acerca de los muchos aspectos de los objetos como la forma; (14) después de haber realizado a la madre, todavía aferrarse a escribir sus cartas; (15) aferrarse a la madre como si fuera una no entidad que está vacía de realizar una función; (16)-(17) son los mismos que (15)–(16) en EC; (18) involucrarse mentalmente en ciertos lugares, así como en varios hombres y mujeres en aldeas y ciudades dando lugar a pensamientos de apego y aversión; (19) saborear la ganancia (limosnas), los servicios, los honores y los versos de alabanza deleitándose en ellos y estando lleno de orgullosa vanidad; y (20) buscar la habilidad en los medios de los Bodisatvas en los sūtras de los Śrāvakas, que son engañosos ya que no son el camino a la gran iluminación. (B) Los veintitrés defectos de las condiciones favorables incompletas que dependen de uno mismo o de otros consisten en diferentes formas de deterioro de la relación entre maestro y estudiante y, por lo tanto, de no dar lugar al camino en el flujo mental. (a) En el *Vivṛti*, los catorce defectos que ocurren debido a la conexión entre maestro y estudiante se explican al afirmar siempre primero al oyente y segundo al que explica. Sin embargo, las incompatibilidades bajo cada defecto pueden muy bien ocurrir también de manera inversa: no hay certeza de que alguno de ellos solo se aplique al oyente y no al maestro. En los sūtras, todos estos defectos aquí se atribuyen al que explica, y lo inverso se aplica al oyente. Su relación puede deteriorarse debido a (21) que el oyente tiene un esfuerzo intenso, mientras que el que explica es perezoso; (22) diferentes objetos de esfuerzo (el Dharma genuino o lo que no es el Dharma); (23) el oyente que tiene un gran deseo de honor y ganancia pero pretende tener poco, mientras que el maestro tiene un gran deseo y no pretende tener poco; (24) el oyente que posee las cualidades de la abstinencia y el maestro que no las posee; (25) la naturaleza del oyente es virtuosa y la del maestro no lo es; (26) al oyente le gusta dar, mientras que el maestro es tacaño; (27) el oyente hace ofrendas, mientras que el maestro no las acepta; (28) el oyente entiende a través de declaraciones concisas, mientras que el maestro solo entiende a través de elaboraciones; (29) el oyente tiene conocimiento sobrenatural del Dharma,

mientras que el maestro carece de él; (30) el oyente está dotado de las seis pāramitās, mientras que el maestro carece de ellas; (31) el oyente es experto en los medios para practicar el camino de acuerdo con las explicaciones, mientras que el maestro es experto en lo que no son estos medios; (32) el oyente ha alcanzado el dhāraṇī, mientras que el maestro carece de él; (33) el oyente desea escribir las cartas de la madre, mientras que el maestro no; y (34) el oyente está libre de esforzarse por los placeres de los sentidos, mientras que el maestro no. (b) Las dos defectos que dependen solo de uno mismo son (35) alejarse de nacer en los reinos desagradables por el bienestar de los demás; y (36) deleitarse en ir a los reinos agradables a través de la participación mental en el propio bienestar. (c) Los siete defectos que dependen tanto del que explica como del oyente son (37) al maestro le gusta hacer esfuerzos en soledad, mientras que al oyente le gusta la compañía; (38) el maestro no proporciona ninguna oportunidad para el estudiante que desea hacer una conexión; (39) el maestro que se esfuerza en proclamar el Dharma por el bien de tan solo un poco de bienes materiales, mientras que el oyente no quiere dar ninguno; (40) el maestro que va a lugares que son potencialmente mortales, mientras que el oyente va a aquellos que no lo son; (41) el maestro que va a lugares de hambruna, mientras que el oyente no lo hace; (42) el maestro que va a lugares que están embrujados por ladrones y demás, mientras que el oyente no lo hace; y (43) el maestro que vigila las casas de parientes y amigos en busca de limosna, mientras que el oyente se siente infeliz por tales distracciones. (C) Los tres defectos de las condiciones adversas que dependen de otros son (44) la realidad de que la madre sea plantada dentro del propio flujo mental que se desconecta de la rigidez de este flujo mental a través de la influencia de los māras; (45) dedicarse a practicar un camino inventado enseñado por los māras; y (46) las personas de mente estrecha que desarrollan una afición por objetos falsos de respeto disfrazados de śrāmaṇas creados mágicamente por māras. Se explica que esos amigos espirituales falsos creados por māras, que engañan a aquellos con una confianza equivocada, pueden seguirlos hasta el séptimo bhūmi. Puesto que todos estos defectos no son más que los māras de lo que uno se apropia a través del propio pensamiento interno que aparece como si estuviera fuera, todas las declaraciones del Buda acerca de las numerosas actividades de los māras son simplemente elaboraciones sobre las actividades de los māras que se enseñan aquí. Por lo tanto, uno debe hacer esfuerzos para renunciar a las actividades de los māras en todos los aspectos. En cuanto a los remedios para eliminar estos defectos, uno necesita hacer esfuerzos en las causas para hacer que las actividades de uno de escribir la profunda prajñāpāramitā, solicitar enseñanzas, comprenderlas y participar mentalmente en ellas de manera apropiada sean impenetrables para las acciones de los māras. Porque aquellos que están dotados de tales causas están protegidos, guardados y resguardados por los Budas y Bodisatvas de las diez direcciones.

56 Un ejemplo simple de una exclusión de la no posesión (Tib. *mi ldan rnam gcod)* sería la afirmación, “Susan definitivamente es una buena cocinera”, excluyendo que ella no posee la característica de ser una buena cocinera. Un ejemplo de una exclusión de la posesión por otros (Tib. *gzhan ldan rnam gcod*) sería, “Solo Susan es una buena cocinera”, excluyendo que otros también poseen la característica de ser una buena cocinera.

57 JNS (vol. 2, pags. 96-103) dice que, en general, todos los fenómenos están determinados a través de la tríada de características definitorias (o definición), definiendum e instancias. Sin embargo, la mente que determina tales cosas tampoco es nada más que una imputación conceptual. En cuanto a las características definitorias, lo que se caracteriza específicamente consiste en cualquier entidad que sea distinta en términos de tiempo, lugar y naturaleza. Las definiciones o características definitorias de algo específico deben estar libres de los tres defectos de subinclusión, sobreinclusión e imposibilidad para definirlo claramente (en otras palabras, una definición no puede ser demasiado estrecha ni demasiado amplia y no debe definir algo que no existe). Por ejemplo, “lo que es caliente y arde” es la característica definitoria del definición “fuego”, que se ejemplifica con “un fuego de sándalo.” Lo que generalmente se caracteriza son nociones como “objeto cognoscible” o “impermanencia”, que se aplican a lo que no es distinto en términos de

tiempo y lugar. En particular, los veinte aspectos mencionados anteriormente (AA IV.8-11) son las instancias del entrenamiento culminante, sobre la base de las cuales se define el término convencional especial "entrenamiento Mahāyāna." Por lo tanto, estas son sus características definitorias en términos de ser los agentes que lo definen (Dölpopa dice que explicar las características definitorias establecidas en AA IV.13 como las del entrenamiento contradice tanto a los sūtras como a Maitreya –los tres no definen nada más que la sabiduría Dharmadhātu que está libre de manchas adventicias). AA IV.13 habla sobre (1)-(3) las características definitorias del entrenamiento Mahāyāna y (4) las instancias de su naturaleza. Entre estas, (1) la definición de la característica del conocimiento del entrenamiento Mahāyāna es "aquello que es una característica del entrenamiento Mahāyāna y logra principalmente la excelente realización del Dharmakāya en el futuro." Es triple en términos de dicho entrenamiento en el conocimiento de las entidades, el conocimiento del camino y el conocimiento de todos los aspectos, que respectivamente logran las realizaciones de que las entidades, el camino y todos los aspectos son no surgidos. Los ejemplos de estos tres, en el orden debido, son (a) los dieciséis yogas de un Bodisatva para realizar que las entidades son no surgidas (como la madre siendo la que da a luz a los tathāgatas en AA IV.14-17); (b) los dieciséis yogas para realizar la naturaleza básica del camino (como las tres puertas a la liberación en IV.18-19); y (c) los dieciséis yogas para realizar la naturaleza básica de todos los aspectos (como los tathāgatas honrando a la madre en IV.20-22). (2) La definición de la característica de la distinción del entrenamiento Mahāyāna es "los rasgos que hacen que el entrenamiento Mahāyāna sea más distinguido que el entrenamiento Hīnayāna." Sus ejemplos son los dieciséis yogas de los Bodisatvas que pertenecen al tipo de realización que realiza la falta de identidad de los fenómenos (como ser inconcebible en IV.23-26). Estos ejemplos pertenecen al entrenamiento en el conocimiento del camino y al entrenamiento en el conocimiento de todos los aspectos, pero no hay una división en dos aquí en términos de características definitorias y definición. (3) La definición de la característica de la actividad del entrenamiento Mahāyāna es "aquello que hace que uno realice una excelente actividad iluminada para el bienestar de los demás en el futuro." Es triple en términos de los tres conocimientos. En el orden debido, las tres definiciones de estos son los tipos de realización que, una vez que se alcanza la Budeidad, (a) logran las tres actividades de beneficio, dicha y protección para aquellos que serán guiados; (b) logran las siete actividades de refugio, etc.; y (c) funcionan como la condición dominante para hacer girar la rueda del Dharma (IV.27-28). Los ejemplos de estos tres son los once yogas de los Bodisatvas que logran estas once actividades. De esta manera, (1)-(3) las tres características definitorias del conocimiento, la distinción y la actividad del entrenamiento Mahāyāna se presentan en términos de ser los agentes que lo definen. (4) Estas tres características definitorias pueden presentarse igualmente en términos de ser los objetos que se deben definir. Desde esa perspectiva, están representadas por AA IV.13d, con sus dieciséis ejemplos que consisten en las cuatro naturalezas tales como "estar libre de aflicciones" (IV.29ab); las cinco naturalezas como "difícil de hacer" (IV.29cd-30a); y las siete naturalezas como "enfocarse" (IV.30bd-31). Nuevamente, estos dieciséis ejemplos de la naturaleza del entrenamiento Mahāyāna definen lo que es adecuado para ser referido a través del término convencional "entrenamiento Mahāyāna"; no representan nada más que las tres características anteriores de (1) los yogas de los Bodisatvas que comprenden la naturaleza básica de todas las entidades, caminos y aspectos; (2) los yogas de los Bodisatvas que comprenden la falta de identidad de los fenómenos; y (3) los yogas de los Bodisatvas que realizan las actividades de beneficio, dicha, protección, etc. El propósito de dar esta presentación de características definitorias y lo que se define es comprender las relaciones entre estos dos. En dependencia de sus nombres, se entienden sus significados, y al ver sus significados, se recuerdan sus nombres. El propósito de esto es facilitar la participación en lo que se debe adoptar y descartar lo que se debe rechazar. PSD (pags. 316-17) dice que las capacidades (1) y (3) se infieren a través de sus frutos, como saber que un campo tiene la capacidad de producir una cosecha cuando uno ve que esta cosecha surge de ese campo. Del mismo modo, al ver que la realización de los tres conocimientos y la actividad iluminada para el bienestar de los demás se origina en el

entrenamiento Mahāyāna, uno infiere que este entrenamiento posee las capacidades para producirlos. (4) Lo que se define por las características (1)-(3) es la naturaleza de este entrenamiento, que a su vez tiene dieciséis aislamientos (AA IV.29-31).

58 El *Vivṛti* (D3793, fol. 110a.7) habla explícitamente de cuatro características definitorias aquí, siendo "la característica definitoria de la naturaleza" una de ellas, ya que se define a través de las otras tres. Al comentar sobre esto, JNS (vol. 2, pags. 103-4) dice que no hay otra naturaleza de características definitorias aquí que las tres características mencionadas anteriormente de conocimiento, carácter distintivo y actividad. Sin embargo, Haribhadra habla de la naturaleza como una característica definitoria para destacar que las instancias deben ser instancias de una característica definitoria específica (en este caso, las dieciséis instancias de "naturaleza"). De lo contrario, si el *Vivṛti* se tomara aquí literalmente, contradeciría directamente AA IV.13, que habla de no más de tres características definitorias. Así, Haribhadra primero enseña las características (1)-(3) como las características definitorias que definen la definición "entrenamiento Mahāyāna" como la definición. Luego, indica que la característica "naturaleza" representa la característica definitoria que define las instancias de este definiendum como instancias. Además, las instancias bajo "naturaleza" representan las bases o instancias que son definidas por las características (1)-(3). Así, en cuanto a la palabra "y" en IV.13d [la versión Tibetana de esta línea termina en *yang* ("también"), que traduce Sct. *ca* ("y")], JNS dice que es aceptable vincularla con el verso IV.14 sobre los factores que conducen a la liberación. Sin embargo, no es descabellado que la mayoría de los primeros maestros Tibetanos expliquen la línea IV.13d como si sirviera para mostrar que "naturaleza" se refiere tanto a las instancias como al definiendum del entrenamiento. La naturaleza de dieciséis partes, que representa las instancias del entrenamiento Mahāyāna, se define así como sus instancias. O se presentan como dieciséis naturalezas en el sentido de ser las características definitorias que definen el definiendum "entrenamiento Mahāyāna." Sin embargo, no se presentan como las características definitorias del entrenamiento Mahāyāna como tal porque están representadas por las características (1)-(3).

59 Sobre estos puntos de vista, véase el comentario sobre IV.16b.

60 Estos sesenta y dos puntos de vista erróneos se describen, por ejemplo, en el *Brahmājālasutta* (Dīgha Nikāya 1.12-1.46; trad. en M. Walshe 1995, pags. 73-90; P1021, pags. 286.2.8 sig.). Los catorce extremos enumerados aquí representan las catorce cuestiones "indecisas" (Sct. *avyākṛta*, Tib. *lung du ma bstan pa*) que el Buda se negó a resolver de una forma u otra. En cuanto al significado de "indeciso", JNS (vol. 2, págs. 108-9) explica que, cuando se le preguntó al Buda si los Budas siguen existiendo después de su muerte o no, etc., no decidió la cuestión respondiendo que una de estas posibilidades es verdadera. Esto significa que no dio ninguno de los siguientes cuatro tipos de respuestas "decididas." Entre ellas, (1) "estar decidido de una manera absolutamente afirmativa" se ejemplifica al responder a la pregunta "¿Todos los seres sintientes morirán?" diciendo: "Morirán." (2) "Estar decidido discriminando" se ejemplifica al responder a la pregunta "¿Todos los seres sintientes renacen?" diciendo: "Si poseen aflicciones, renacerán, y si no tienen aflicciones, no lo harán." (3) "Ser decidido haciendo una contrapregunta" significa, por ejemplo, responder a la pregunta "¿Son especiales los seres humanos?" diciendo: "Dependiendo de a quién le preguntes." (4) "Decidirse abandonando la cuestión" se ejemplifica respondiendo a la pregunta "¿El yo personal es igual o diferente a los skandhas?", ya sea permaneciendo en silencio o preguntando: "¿La tez del hijo de una mujer estéril es clara u oscura?." En resumen, la razón por la que las catorce preguntas anteriores no se resolvieron de ninguna de las maneras (1)-(4) es la siguiente. Estas preguntas fueron formuladas por ciertas personas para ser guiadas durante el período del primer giro de la rueda del Dharma. Sin embargo, a lo que se refieren estas preguntas necesita ser decidido como objetos muy ocultos por medio de la autoridad escritural que es pura a través del triple análisis de no contradecir la percepción, la inferencia y otra autoridad escritural ya establecida. Por lo tanto, la razón por la que el Buda no dio ninguna respuesta decidida sobre estos

objetos muy ocultos cuando las personas mencionadas anteriormente durante dicho período (como el mendicante Vacchagotta) le preguntaron es que, incluso si les hubiera dado una respuesta decidida, aún habrían necesitado obtener certeza sobre su respuesta a través de ese triple análisis. Así, el Buda no respondió de manera decidida porque sabía que esas catorce preguntas provenían de personas que se aferraban a los cinco skandhas. En otras palabras, incluso demostrar la inexistencia misma de un yo como base de esas opiniones erróneas no tendría ningún resultado positivo en esas personas porque no abandonarían su rígido aferramiento a ese yo sin importar nada. Además, cuando Ananda le preguntó más tarde sobre la razón de su silencio, el Buda respondió que esas preguntas eran simplemente especulaciones completamente infundadas, pero no soteriológicamente relevantes en el sentido de ser conducentes a la liberación del sufrimiento saṃsārico; las enseñanzas Budistas no están interesadas ni se ocupan de lo primero, sino solo de lo segundo (para todas las referencias a estas preguntas en el canon Pāli, véase Della Santina 1986, p. 15). En cuanto a las catorce opiniones que subyacen a estas cuestiones, JNS (vol. 2, pags. 106-8) explica que, dentro de los tres primeros grupos de cuatro, el término “salir” se refiere a la afirmación del primero y los dos últimos (Sāṃkhyas); “estar retirado”, afirmando el segundo y los dos últimos (Lokāyatas o Cārvākas); “estar disperso”, afirmando los tres primeros (Nirgranthas o Jainas); y “estar cerrado”, afirmando el último (los Vātsīputrīyas afirmando que la persona es inexpresable, ya sea como la misma o diferente de los skandhas). En cuanto a las dos últimas opiniones, los Vaiśeṣikas consideran que el cuerpo y la fuerza vital son uno, mientras que los Sāṃkhyas los consideran diferentes (todas estas atribuciones a las escuelas Indias provienen del *Ālokā*). Según las palabras de los eruditos, el término “aparecer” (Sct. *unminijita* [lit. “abrir los ojos”]; Tib. *g.yo ba* [lit. “moverse”]) significa que la mente surge/se abre/se mueve en virtud de involucrarse en objetos (como el yo y el mundo siendo permanentes) de una manera afirmativa. En virtud de la mente involucrando objetos (como el yo y el mundo siendo impermanentes) de una manera negadora, se “retira” (Sct. *nimiñijita*, Tib. ‘*du ba*). Se “dispersa” en virtud de involucrarse en los objetos de ambas posibilidades de una manera que es a la vez afirmativa y negadora. Se “contrae” en virtud de comprometerse con objetos a través de su negación, puntos de vista de ninguno de los dos. Sin embargo, JNS añade que es necesario investigar en profundidad, de acuerdo con el Sánscrito, si estas explicaciones reflejan realmente los significados de estos términos o no.

61 Esto se refiere a los primeros cuatro (empezando por “estar libre de aflicciones”; IV.29ab) entre los dieciséis ejemplos de la naturaleza del entrenamiento que se describen a continuación, que caracterizan el conocimiento de las entidades.

62 JNS (vol. 2, págs. 105-6 y 109) comenta que los anteriores se describen como las características definitorias de las dieciséis sabidurías de un Buda para comprender directamente la naturaleza fundamental de las entidades. Sin embargo, implícitamente, enseñan las características definitorias de los dieciséis yogas de los Bodisatvas que se centran en los fenómenos que son entidades. (1) Realizan que el estado del Tathagata aparece basado en esta madre. (2) Desde el principio, el mundo (las entidades imputadas, como los cinco skandhas) nunca existió. Puesto que esto se aplica a través del poder de las entidades, la “realidad” de su existencia real como si nunca hubiera existido, lo cual no encaja en la perspectiva de la conciencia (ordinaria), es comprendida por los Bodisatvas como si tuviera el carácter de no ser perecedero. (3) Al saber que la conducta de las mentes de los seres sintientes con su naturaleza de ignorancia absoluta es algo que debe abandonarse, los Bodisatvas alcanzan la culminación de la renuncia suprema y, por lo tanto, conocen la terminación y el no surgimiento. (4)-(5) Aunque todas las mentes de cualquier ser sintiente que están concentradas en el interior (percepción auto-consciente) o se mueven hacia el exterior (percepciones sensoriales y mentales) se presumen como cogniciones válidas provisionales, los Bodisatvas las consideran cogniciones no válidas porque surgen de la causa que es la imaginación falsa. Por lo tanto, saben que estas cogniciones se establecen como los opuestos de las cogniciones de una persona (un Buda) que representa la cognición válida (última). (6) Por lo tanto,

ninguna conciencia de ningún ser sintiente (ya sea acumulada en el interior o distraída en el exterior) puede traer ningún beneficio o daño a la naturaleza de los fenómenos que opera desde el principio mismo. Por lo tanto, la naturaleza primordial y profunda de los fenómenos no cesa incluso cuando los seres sintientes y sus conciencias han cesado. Este es el aspecto de la inagotabilidad. (7)-(8) Los Bodisatvas saben que las mentes de los seres ordinarios poseen apego y demás, lo que significa que también poseen otras ataduras aflictivas. (9) Después de que incluso la conciencia que se libera del apego y demás ha sido eliminada, la mente genuina que se involucra con la verdadera realidad es vasta. (10) Una mente tan vasta es una gran mente ya que no tiene extensión alguna. (11) La grandeza de una mente tan vasta es inasible al decir: "Su tamaño evaluable es ese." (12) Puesto que la conciencia de los seres sintientes no se observa a través de ninguna naturaleza propia, es indemostrable. (13) Puesto que las mentes de los seres sintientes nunca han existido desde el principio, los seres sintientes y sus mentes ni siquiera aparecen como los objetos de las cinco visiones de los Budas y no son vistos por ellos. Por lo tanto, la mente es invisible. (14) Los Bodisatvas conocen las conciencias de los seres sintientes que albergan las catorce visiones erróneas indecidibles. (15) Una vez que se eliminan incluso los estados mentales móviles y proliferantes que son distintos de los que se centran en estos cuatro objetos de enfoque (surgimiento y demás), los Bodisatvas conocen el aspecto que es la sabiduría manifiesta lúcida de la talidad. (16) En resumen, saben que el sabio realiza la talidad de las dos realidades, tal como es, y la comunica a otros seres sintientes. Estos dieciséis constituyen la característica definitoria del conocimiento en términos del conocimiento de todas las entidades porque definen el término convencional "conocimiento en términos del conocimiento de las entidades." Al comentar el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, pags. 108-9) dice que (1) indica al agente que se entrena en el conocimiento de las entidades. Entre las entidades como objetos a ser realizados, (2) se refiere a que el mundo en general no es perecedero porque es primordialmente no establecido; (3)-(13) se refieren a los particulares a ser realizados en términos de los seres sintientes en general; y (14) indica sus puntos de vista erróneos indecisos. (15) se refiere a la base de la realización (la naturaleza de los fenómenos) y (16) al fruto (la sabiduría). En (8), el *Ālokā* (D3791, fol. 204b.3-5) dice: "La enseñanza del conocimiento de que la mente está libre de apego y demás es como sigue... En cuanto a que estos [estados mentales] son 'naturalmente luminosos', si uno examina a través de la cognición válida la naturaleza de los estados mentales impuros que se han vuelto así en el estado de los seres ordinarios en virtud de la causa que es la equivocación, uno se da cuenta de que tienen la naturaleza esencial de no haber surgido y demás. "Al haberse fusionado con esta [realización], en virtud de la capacidad [de la mente] de no revertir [su estado de] los remedios que han surgido y de eliminar el deseo adventicio, etc., dichos [estados mentales] son naturalmente luminosos, y su naturaleza no es otra cosa que la de ser completamente puros." Como se menciona en la Introducción, esto es virtualmente idéntico a cómo Dharmakīrti presenta la naturaleza naturalmente luminosa de la mente en el *Pramāṇavārttika* II.208cd-211ab.

63 CZ, p. 346.

64 Esto se refiere a los segundos cinco (empezando por "difícil de hacer"; IV.29cd-30a) entre los dieciséis ejemplos de la naturaleza del entrenamiento, que caracterizan el conocimiento del camino. JNS (vol. 2, pags. 111-12) comenta que lo que se enseña aquí son los dieciséis yogas de los tathāgatas que son las realizaciones claras de la naturaleza básica del camino, que ilustran implícitamente los dieciséis yogas de los Bodisatvas que conocen la verdadera naturaleza del camino. Estos dieciséis consisten en las tres sabidurías de comprender que (1) la naturaleza tanto del sujeto como del objeto del conocimiento de un tathāgata son la vacuidad; (2) la ausencia de signos; y (3) caracterizada por la renuncia a los deseos; y las ocho sabidurías de comprender que las características de (4) no surgimiento; (5) no cesación; (6)-(7) fenómenos no afligidos y no purificados; (8) no entidades; (9) la naturaleza de las no-entidades; (10) la falta de fundamento o permanencia; y (11) el ser como el espacio no se establecen sustancialmente. (12) Puesto que esta sabiduría de la naturaleza de los fenómenos no va más allá de la naturaleza que acabamos de

explicar, es la sabiduría inamovible que no puede confundirse ni mezclarse. (13) Puesto que esta sabiduría no puede tomarse como ninguno de los tres tiempos, es no-formativa. (14) Esta sabiduría libre de formación es la sabiduría de no conceptualizar ninguna naturaleza o aspecto de ningún fenómeno en absoluto. (15) Tal no-conceptualización es el conocimiento de demostrar la distinción entre la naturaleza básica de lo aparente (el objeto a ser realizado –no existente a través de una naturaleza propia– no se conceptualiza en el sentido de pura no-existencia) y la naturaleza básica de lo último (pues el objeto a ser realizado tampoco está vacío de una naturaleza propia). (16) Una vez que esto se demuestra de esa manera, esta es la sabiduría de darse cuenta de que los fenómenos que aparecen como características desde la perspectiva de aquellos que simplemente ven esta vida carecen de cualquier naturaleza propia. En un comentario sobre el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, p. 112) dice que (1)-(11) se presentan en términos de la verdadera naturaleza del camino; (12)-(14), en términos de la naturaleza de los fenómenos que están vacíos de los dos tipos de identidad; y (15)-(16), en términos de distinguir las dos realidades, con la primera distinguiendo la forma en que aparecen las cosas y la forma en que realmente son, y la segunda refiriéndose a cualquiera de estas dos formas carente de cualquier característica sustancial.

65 CZ, p. 35).

66 CE tiene “objeto” (*yul*), pero, dadas las explicaciones en otros comentarios, esto es muy probablemente un error tipográfico para “madre” (*yum*).

67 Esto se refiere a los últimos siete (empezando con “objeto de enfoque”; IV.30b-31) entre los dieciséis ejemplos de la naturaleza del entrenamiento a continuación, que caracterizan el conocimiento de todos los aspectos. JNS (vol. 2, págs. 113-14) comenta que las características definitorias en términos del entrenamiento en el conocimiento de todos los aspectos que se enseñan aquí representan en realidad las realizaciones claras de un Buda que ve directamente la característica definitoria del conocimiento en relación con los conocimientos de las entidades y el camino. Ilustrado por esto, también se enseñan los dieciséis yogas de los Bodisatvas para realizar lo mismo en concordancia aproximada con este conocimiento de Buda. (1) Dado que la sabiduría última del conocimiento de todos los aspectos es el Dharma propio distintivo de aquellos que están dotados con él, mora en la propia mente del Tathagata al confiar en este mismo Tathagata que está dotado con él. (2) La Madre Prajñāpāramitā –Mahāmudrā– es honorable y debe ser atendida; (3) respetable (un objeto de servicio); (4) las maneras de exhibición de los Budas y Bodisatvas sirven como medios para complacerla; y (5) ella debe ser adorada. (6) Aparte de todos los fenómenos claros y simples, no hay agente y, por lo tanto, tampoco hay acción alguna, ni nada sobre lo que éste pueda actuar o crear. (7) Este es el conocimiento que involucra la verdadera naturaleza del conocimiento de todos los aspectos en todas partes y conoce este objeto, una vez que lo involucra. (8) El conocimiento de los Budas demuestra los medios para mostrar o manifestar la verdadera realidad (que no fue vista, no es vista y no será vista por los seres sintientes en ningún sentido) después de que se haya liberado de las manchas. (9) Los Budas comprenden el mundo como un aspecto de la vacuidad; (10) indican su modo de ser; (11) enseñan los razonamientos que producen el prajñā de certeza acerca de estas indicaciones; 12) conectan a otros con lo que se induce a través de estos razonamientos, o con ver directamente la vacuidad a través del prajñā que se induce a través de estos razonamientos; y (13) muestran que es inconcebible para aquellos que ven solo esta vida y dicen cosas como: “Es contradictorio estar vacío y, sin embargo, aparecer como pereciendo nuevamente.” (14) Así, dado que este mundo nunca ha existido en primer lugar, se muestra que es paz. (15)-(16) En resumen, el mundo entero y todas las discriminaciones acerca de él ya han cesado desde el principio. Al comentar el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, págs. 114-15) dice que (1) la característica de permanecer dichosamente (el propio bienestar) se refiere a los tathāgatas que permanecen confiando en el objeto supremo –la naturaleza de los fenómenos, el vajra de la gran dicha supremamente inmutable. En términos del significado definitivo, al no ser diferentes este fundamento y las características que se basan en él, no hay conocimiento que sea distinto de esta naturaleza básica de la gran dicha. (2)-(5) se refieren a venerar a esta madre de los victoriosos –la

gran dicha, Mahāmudrā, en el nivel de lo aparente. (6) En términos del significado definitivo, dado que esta madre no tiene ninguna formación, la veneración más profunda que se le debe es la no formación. (7) Esta madre o conocimiento es también la sabiduría de conocer la talidad en cuanto que es como el espacio al estar desapegada y libre de obstáculos con respecto a la naturaleza básica que impregna todo de una manera que está libre de oscurecimientos. (8) Es la sabiduría de conocer la variedad en cuanto que demuestra a los seres infantiles que exactamente aquello que no es visto por los seres genuinos, sino que aparece como si fuera algo (visible), es lo que aparece como la variedad equivocada de los fenómenos. (9) El poder de la actividad iluminada de los tathāgatas muestra el mundo como un aspecto de la vacuidad. (10) Cuando muestran esto, indican que el mundo es vacuidad para atraer a aquellos que aún no pertenecen a su séquito, generando así los prajñās de estudio y reflexión. (11) En términos de madurar a los seres que atrajeron de esta manera, hacen que el mundo sea conocido como vacuidad, haciéndolo para hacer que estos seres vayan más allá del mundo. (12) En términos de liberar a aquellos a quienes maduraron, hacen que el mundo sea visible como vacuidad. (3)-(14) Como medio para ver esto, muestran que la naturaleza básica de las cuatro realidades es inconcebible y que el saṃsāra es la paz porque nunca existió desde el principio. (15)-(16) Mostrar esto significa morar en la cesación del mundo y la cesación de las discriminaciones.

68 CZ, p. 353.

69 JNS (vol. 2, pags. 117-18) comenta que los siguientes cuatro conjuntos de cuatro conocimientos distintivos, en el orden debido, realizan la verdadera realidad de las cuatro realidades del sufrimiento, el origen, el camino y la cesación (por lo tanto, a diferencia de CE y la mayoría de los otros comentarios, JNS cambia el orden habitual de las dos últimas realidades y también interpreta el *Vivṛti* de esta manera). La característica principal que hace que el conocimiento del camino Mahāyāna de la visión sea más distinguido que el de los Śrāvakas y Pratyekabudas es que comprende la falta de identidad de los fenómenos. En detalle, el conocimiento especial de comprender la talidad de la realidad del sufrimiento consiste en comprender las siguientes cuatro características de este mismo conocimiento. (1) Es inconcebible en el sentido de que el pensamiento no puede abordarlo de una manera que lo penetre. (2) Es incomparable en el sentido de que el conocimiento mundano no puede compararse ni competir con él. (3) Trasciende la medición o no medición de objetos, etc. (4) Su naturaleza no surge y cesa, por lo que está completamente más allá de lo calculable o no. Comprender la talidad de la realidad del origen del sufrimiento significa comprender que (5) dicho conocimiento incorpora todas las causas y condiciones ininterrumpidas para manifestar un gran noble. (6) Al ser sabio y hábil en esta realidad, se entrena bien en todos los puntos esenciales y conoce esta realidad tal como es. (7) No es una disposición kármica común, sino el conocimiento del estado supremo. (8) Es rápido en el cumplimiento de las necesidades de uno. Comprender la talidad de la realidad del camino significa comprender que (9) el poder de este conocimiento para cumplir rápidamente sus propósitos nunca fluctúa entre la disminución (siendo lento) y el aumento (siendo agudo). (10)-(11) Se involucra en todas las cualidades de Buda y, al hacerlo, se logran completamente. (12) Alcanza la maestría sobre la concentración en todos los aspectos en lo que se logrará. Realizar la talidad de la realidad de la cesación significa realizar lo siguiente. (13) La característica distintiva de ser experto en el hecho de que la naturaleza propia de este conocimiento es la prajñāpāramitā significa estar respaldado por no ser ignorante acerca de los medios para lograr el resultado apropiado de cualquier actividad. (14) Este entrenamiento en los medios y prajñā purifica el apego y las obstrucciones con respecto a todos los extremos. (15) También significa confiar en un mentor que sea experto en purificarlos. (16) Carece de saborear cualquier naturaleza o aspecto de cualquier fenómeno porque carece de apego y obstrucción con respecto a cualquier cosa. Difiriendo y/o agregando a los comentarios de CE y JNS recién mencionados, JNS (vol. 2, págs. 118-20) comenta sobre *Vivṛti* de la siguiente manera: El prajñā del camino Mahāyāna de la visión es (1) inconcebible a través del poder de ser abrazado por Budas, Bodisatvas y la efusión natural del Dharmadhātu. (2) Es incomparable a

cualquier otro tipo de prajñā y confianza en uno mismo. (5) Comprende todo tipo de realizaciones de todas las personas nobles. (7) Conoce la realidad última, la entidad que no es la esfera de los Śrāvakas y Pratyekabudas (JNS señala que, aquí, Haribhadra se refiere explícitamente a la naturaleza de los fenómenos y la realidad última como siendo una entidad, mientras que nunca dice que son una no-entidad). (9) En términos de todos los fenómenos que se basan en la realidad aparente y última, no hay disminución de su ser claramente realizado y ningún aumento que sea otra cosa que la terminación de los defectos [JNS tiene *nyes pai tshogs zab pa*, que se enmienda a... *zad pa*]. (10) El prajñā del camino de la visión se ocupa de las seis pāramitās a través de la pureza de las tres esferas. (11) Al aplicarse perfectamente por medio de los vigores de la aplicación respetuosa y permanente, los Bodisatvas en este camino logran las acumulaciones perfectas de mérito y sabiduría de muchos eones en un solo instante. (12) Enfocarse en todos los fenómenos de una manera no conceptual se refiere a experimentar de una manera que está libre de aspectos y naturalezas. (13) La naturaleza del Dharmadhātu es la base de la fruto por la que deben esforzarse los Bodisatvas. (14) En virtud de los apoyos de las causas y condiciones sustanciales y cooperativas para lograr esta fruto, así como a través de las oraciones de aspiración, la colección de causas para perfeccionar las pāramitās –los bhūmis de los Bodisatvas y los Budas– está completa. (16) Este prajñā no disfruta ni experimenta una naturaleza propia, ya que no tiene apego. Esto implica que los caminos de la visión de los Śrāvakas y los Pratyekabudas implican los opuestos de las dieciséis características anteriores.

70 CZ, pág. 356.

71 Sct. *gati* (el Tibetano tiene *rten*–"soporte").

72 Los sūtras dicen que esto se debe a que todos los fenómenos nunca dejan de estar situados en su falta de surgimiento y cesación, venida y ida, haciendo esfuerzos o no, etc. (CZ, pág. 370).

73 JNS (vol. 2, pags. 121-22) glosa las once actividades de la siguiente manera –(1) liberarse del saṃsāra; (2) establecerse en el nirvāṇa; (4) ser el refugio de los humanos en virtud de la capacidad de protección; (5) establecerlos en el lugar de descanso que es el estado supremo; (6) alejar a los demonios y oponentes; (7) proporcionar alivio a los desdichados; (8) conducir a los seres inferiores a ser guiados por el camino supremo; (9) las funciones de beneficio, felicidad y protección no requieren ningún esfuerzo, sino que están presentes de forma natural o espontánea; (10) no manifestar los frutos de los tres yānas para el propio bienestar; (11) ser el agente de todas estas actividades. Dado que los pasajes de los sutras de la prajñāpāramitā grandes, medianos y breves sobre estos once difieren, hay varias afirmaciones, como que todos ellos son actividades del conocimiento de todos los aspectos; todos son actividades de Bodisatvas; los dos primeros son actividades de Bodisatvas y los nueve restantes son actividades de Budas; o lo opuesto. Sin embargo, debe entenderse que el hecho de que el conocimiento del camino sea la característica de la actividad por sí solo no implica que no sea adecuado como característica de la actividad de los tres conocimientos. Pues se enseña que el conocimiento del camino de los Bodisatvas completa plenamente las causas, los caminos y los frutos de los tres yānas. Además, las actividades especiales de los conocimientos no comunes del camino y todos los aspectos llevan a cabo automáticamente las actividades particulares del conocimiento común de las entidades. Al comentar sobre el *Vivṛti* (cuya correspondencia de las once actividades con los tres conocimientos es seguida por CE), JNS (vol. 2, págs. 122-23) dice lo siguiente: (1) Beneficio en el futuro significa fundirse con el nirvāṇa. (2) La felicidad en esta vida se debe a no sufrir daño. (3) Lograr la verdadera naturaleza de la liberación no es una maduración del origen del sufrimiento, ya que su naturaleza es estar sin sufrimiento. (7) La naturaleza de esta actividad es ser el soporte para la realización y el logro del bienestar de uno mismo y de los demás. (8) Surge como la naturaleza de lograr el bienestar de los demás. (10) significa no manifestar el fruto de la liberación final de los tres yānas sin haber completado la acumulación de mérito. (11) se refiere a lograr el kāya que demuestra todos los Dharmas del conocimiento de todos los aspectos.

74 CZ, p. 367.

75 A diferencia de todos los demás comentarios (y en contra de una lectura natural de las líneas TV.29ac), tanto CE como JNS toman “vacío” (que es la primera palabra de la línea IV.29c, pero separada de “duro” por “y” en el Tibetano) como algo relacionado con “difícil de hacer.”

76 El Tibetano, tanto en la línea IV.29c como en CE, es *nges pa* (“cierto”, “definitivo”).

77 Véase más arriba bajo “el objetivo de la práctica” (el sexto punto del conocimiento de todos los aspectos).

78 JNS (vol. 2, págs. 124-25) no hace coincidir la característica de dieciséis partes de la naturaleza con los tres conocimientos, sino que básicamente toma la talidad, la naturaleza última o perfecta como la naturaleza de este entrenamiento. Esta naturaleza está (2) desprovista de fenómenos (tales como signos y portadores de signos) y (3) de objetos de enfoque. Está desprovista de (4) factores antagónicos, pero si está desprovista incluso de puntos de referencia y de cualquier cosa que haya sido abandonada, también está desprovista de remedios. (5) Aunque se enseñan los medios para que los seres sintientes pasen al nirvāṇa o se iluminen, es imposible que los seres sintientes se iluminen (véase también el Apéndice I1E en el Volumen Uno). Por lo tanto, la verdadera realidad está desprovista de dificultades, como la de completar el camino. (6) Puesto que el Dharmadhātu –la naturaleza perfecta– es definido como nada más que la Budeidad perfecta, la verdadera realidad está desprovista de los puntos de referencia de otros yānas. (7) Puesto que el objetivo es la disposición equilibrada para la naturaleza perfecta, está desprovista de las distracciones de las otras (dos) características (la imaginaria y la dependiente de lo otro). (8) Puesto que una naturaleza no se observa, está desprovista de observación. (9) Abstenerse de aferrarse significa estar desprovisto de naturaleza. (10) Lo que se discierne como el objeto de enfoque último está desprovisto de objetos de enfoque aparentes. (11) Puesto que la verdadera realidad está desprovista de todo error acerca de la verdadera realidad, es antagónica (a ellos). (12) Puesto que se dice que la naturaleza propia de tal ser antagónico es un vajra, no tiene obstáculos. (13) Esta talidad no tiene ningún fundamento en el que el saṃsāra y el error puedan detenerse; (14) está desprovista de ir y venir; y (15) está desprovista de surgimiento, es decir, que surge de nuevo. Aunque este es el contexto de estos dieciséis aislamientos en términos de la naturaleza que define sus instancias anteriores, aquí se afirman como la cuarta característica definitoria porque definen algo así como un definiendum –las características definitorias anteriores de conocimiento, distinción y actividad de los tres conocimientos. Algunos eruditos Tibetanos dicen: “En cuanto a la característica definitoria de la naturaleza, el significado de la madre no es diferenciar instancias distintas de las diversas características definitorias de la naturaleza en términos de cada uno de los tres conocimientos. Más bien, la característica definitoria de la naturaleza se enseña a través de dieciséis formas diferentes en las que el corazón sugata está desprovisto de puntos de referencia. Debe entenderse que este mismo corazón funciona como la base de todas las características definitorias de conocimiento, distinción y actividad.” El Octavo Karmapa dice que se regocija con esta declaración, pero como hay algunos puntos que examinar, eso será suficiente por ahora. Al comentar sobre el *Vivṛti* (cuya comparación de las dieciséis instancias de la naturaleza con los tres conocimientos es seguida por CE), JNS (vol. 2, págs. 125-26) dice lo siguiente: (4) Los factores y remedios antagónicos se identifican respectivamente como el deseo y la falta de deseo, etc. (5) Aunque en última instancia los seres sintientes inexistentes no pueden pasar al nirvāṇa, los Bodisatvas se entrenan en lo que es difícil de hacer: las actividades de hacer que estos seres pasen al nirvāṇa a pesar de su inexistencia. (6) Los Bodisatvas se dedican de manera exclusiva al yāna que tiene la característica definitoria de no caer en otros yānas. (7) El objetivo de la Budeidad es el objetivo supremo que debe lograrse, lo que lleva mucho tiempo. (8) Los Bodhisattvas no observan ningún fenómeno que represente algo con lo que familiarizarse o un familiarizador; (9) se abstienen de aferrarse a ninguna entidad; y (10) se concentran en las características distintivas de las entidades de las que consisten el conocimiento absoluto y el conocimiento del camino. (11) La

naturaleza de los fenómenos es antagónica a la naturaleza de lo mundano porque se enseña como lo opuesto del aprehensor y lo aprehendido del logro mundano. (12) La comprensión de la falta de naturaleza de lo que nunca existió (como la forma) no tiene obstáculos. (13) Esto es falta de fundamento, es decir, vacuidad porque los objetos cognoscibles y el conocimiento son inobservables. (14) En virtud de la talidad, no hay salida. (15) Puesto que no hay naturaleza de forma y demás, no hay surgimiento. (16) La talidad –la naturaleza de la tríada de entidades, no entidades y ambas– es inobservable. Esto concluye la discusión de las noventa y una características definitorias en cuatro conjuntos –las cuarenta y ocho del conocimiento, las dieciséis de la distinción, las once de la actividad y las dieciséis de la naturaleza. JNS concluye con un verso:

> La característica definitoria del conocimiento es como estar en la flor de la juventud;
> la característica definitoria de ser distinguido es como estar bien apoyado por compañeros;
> la característica definitoria de la actividad es como participar en todo tipo de deportes audaces y alegres–
> de este modo, se experimentará la característica definitoria de la naturaleza –la gran dicha.

79 CZ, pág. 372.

80 La explicación de CE se basa en el término Tibetano *thar pa cha mthun* (“concordante con una parte de la liberación”) para el Sánscrito *mokṣabhāgīya*, que literalmente significa “perteneciente o conectado a la liberación.” El hecho de que “perteneciente a” signifique “propicio” aquí lo confirma el *Vṛtti* de Āryavimuktisena (D3787, fol. 145a.5), que glosa este término de la siguiente manera. La liberación se refiere a la característica distintiva de la libertad, y se habla de “factores que conducen a la liberación” ya que benefician o ayudan a lo que pertenece a (o es parte de) esta liberación (como dice el *Abhidharmakośabhāṣya* en VI.20ab, lo mismo se aplica a “los factores que conducen a la penetración”). En general, los textos vaibhasika hablan de tres conjuntos de raíces de virtud –aquellas asociadas con o que conducen al mérito, la liberación y la penetración. Las primeras son las acciones virtuosas del cuerpo, el habla y la mente que producen las semillas que conducen al renacimiento como humanos o dioses. Las segundas consisten en las acciones virtuosas del cuerpo, el habla y la mente (siendo la mente la predominante) que maduran a través del cultivo constante y se perfeccionan a través de los prajñās que surgen del estudio y la reflexión. Según el *Visuddhimagga*, estas acciones, que se basan en la triple ausencia de codicia, odio e ignorancia (como la generosidad, la observancia de preceptos o el estudio del Dharma), plantan las semillas para la liberación definitiva del saṃsāra y, finalmente, producen el logro del nirvāṇa. En esencia, este segundo tipo de raíces de virtud se deriva de los mismos tipos de acciones meritorias que la primera. La diferencia radica en que el enfoque o la perspectiva subyacentes han cambiado de querer alcanzar un mejor renacimiento dentro del saṃsāra a esforzarse por alcanzar el nirvāṇa incondicionado. Las terceras raíces de virtud son los puntos cruciales para que un ser ordinario se convierta en un ser noble (ya se han analizado en profundidad anteriormente).

81 JNS (vol. 2, pags. 127-28) dice que este tema sigue a las características definitorias anteriores de los tres conocimientos, ya que una persona que corta a través de las superimposiciones con respecto a estas características definitorias necesita dar lugar a las raíces de la virtud que conducen a la liberación, que se explican en seis partes. (1) Su naturaleza consiste en el prajñā que surge del estudio y la reflexión, así como las acciones virtuosas que están motivadas por eso (*Abhidharmakośa* VI.25a). (2) Su definición es “el prajñā especial que abre la puerta a la fusión con los niveles de liberación y omnisciencia y no tiene la naturaleza de las cinco facultades del camino de la preparación.” La definición del camino de la acumulación no es otra que esa, lo que significa que uno reúne las acumulaciones desde el prajñā de realizar la no identidad de la manera en que una generalidad de objetos (que no tiene la naturaleza de los niveles de calor y superiores) elimina los oscurecimientos que obstruyen la liberación. (3) Su división es en menor, medio y grande. Durante estos niveles, en el orden debido, uno cultiva los cuatro fundamentos de la

atención plena, los cuatro esfuerzos correctos y las cuatro ramas de los poderes milagrosos. O también pueden dividirse a través de las cinco facultades, como la confianza. (4) En cuanto al significado del término, las razones para hablar de "liberación" son dobles. En un nivel temporal, en términos de lograr el soporte psicofísico para el camino, uno se libera de los soportes psicofísicos de los reinos desagradables. En última instancia, "liberación" significa liberarse de todo sufrimiento. Las raíces de la virtud en cuestión aquí son "parciales", ya que uno se funde con una parte de esta liberación. "Concordante" significa que no se mueve a ningún otro lugar que no sea la liberación. (5) En cuanto a las líneas limítrofes, "los factores que conducen al mérito" existen tanto en aquellos que han entrado en el camino como en aquellos que no lo han hecho. "Los factores que conducen a la liberación" existen desde el camino de la acumulación en adelante. (6) En cuanto a las características distintivas de sus causas, las personas en las que surgen son los hombres y mujeres de los tres continentes (*Abhidharmakośa* VI.25b). Los fundamentos meditativos en los que se basan son cualquiera de los seis fundamentos de dhyāna, las cuatro absorciones sin forma y una mente del reino del deseo (*Abhidharmakośa* VI.73ab afirma que los veintidós factores que consisten en los cuatro fundamentos de la atención plena hasta los cinco poderes se basan en estos once tipos de absorción meditativa). Las causas de las cuales surge el prajñā que conduce a la liberación son principalmente el estudio y la reflexión, pero no es que no exista tal prajñā que surja de la meditación porque el *Abhidharmasamuccaya* afirma que esta última también existe. TOK (vol. 3, pág. 470) explica: "[Es] el camino de reunir una vasta acumulación de virtud con el fin de hacer de uno un recipiente adecuado para el surgimiento de la realización del calor [en el camino de la preparación]. Por lo tanto, se llama 'el camino de la acumulación'. También tiene los siguientes nombres. Dado que uno se involucra mentalmente en él de una manera que conduce a la liberación (es decir, nirvāṇa), son 'las raíces de la virtud que conducen a la liberación'. Dado que la aspiración de uno a las Tres Joyas y a la vacuidad es poderosa, es el nivel de la confianza. Es [también] 'el remedio invalidante', ya que los Śrāvakas consideran a los skandhas apropiadores como defectos (como una enfermedad o un absceso, etc.) y los seguidores del Mahāyāna los consideran carentes de naturaleza."

82 JNS (vol. 2, p. 129) dice que, aunque se comprenda que no hay signos, la naturaleza del camino de la acumulación, que consiste en ser hábil en el aspecto de los medios que implica signos (lograr de manera completa e inequívoca la generosidad y las demás pāramitās), es la preparación para la realización gradual de todos los 173 aspectos de los tres conocimientos. Esto se enseña como "los factores que conducen a la liberación." Aquí, ser hábil en los medios se refiere a la habilidad en los medios para morar en la naturaleza de la ausencia de signos poniendo fin a la equivocación de los signos con respecto a lo que no tiene signos. Aunque no hay signos, a través del esfuerzo en las virtudes que implican signos (las causas), las respectivas manifestaciones de los resultados de la virtud, la virtud genuina, la virtud incondicionada y la virtud no referencial son todos resultados que concuerdan con sus causas porque concuerdan en tipo con las causas que son virtudes.

83 CZ, pág. 381.

84 JNS (vol. 2, pags. 130-32) dice que IV.33-34 enseña los detalles de la habilidad en los medios mencionados en IV.32. Además de EC, (1) incluye enfocarse en la causa y el resultado supremos y últimos. (3) es la atención plena de la reflexión excelente sobre el significado de lo que uno ha estudiado, tal como es. (5) Es el prajñā de conocer las características generales y específicas de los fenómenos en todos sus aspectos. Las razones por las que la Budeidad es fácil o difícil de alcanzar, respectivamente, son que aquellos de facultades agudas se dan cuenta de que estos cinco factores de confianza y demás no surgen, mientras que aquellos de facultades embotadas todavía se aferran a sus características. Según el *Vivṛti*, esto implica que aquellos con una habilidad media y menor en estos cinco factores alcanzan las iluminaciones de Pratyekabudas y Śrāvakas, respectivamente.

85 CZ, pág. 381.

86 JNS (vol. 2, págs. 133-35) dice que todos los seres sintientes son alabados aquí como los objetos de enfoque de los cuatro niveles del camino de la preparación porque la Budeidad perfecta se logra al enfocarse en ellos. Los aspectos cognitivos individuales de tal enfoque tienen que explicarse en términos de menor, medio y grande con respecto a cada uno de estos cuatro niveles. En un comentario sobre el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, págs. 135-37) dice que (a) los diez aspectos de calor menor, medio y grande se explican como familiarizarse con una mente de igualdad a través de la concentración en estos seres, y etc. De entre estos diez, (1)-(2) corresponden al calor menor; (3)-(5), al calor medio; y (6)-(10), al calor grande. En cuanto a este último, todos los seres sintientes mayores que uno deben ser considerados como nuestros padres; todos los de la misma edad, como hermanos; y todos los que son más jóvenes, como nuestros hijos. En resumen, uno debe ver a todos los seres como amigos que lo benefician, compañeros en los que puede confiar y como parientes maternos y paternos. En resumen, a través de los primeros cinco aspectos, uno se entrena en la Bodichita hacia todos los seres sintientes en general, mientras que los últimos cinco aspectos representan las diversas formas en las que uno se entrena. Así, los padres, etc., no se presentan aquí como objetos de apego y aversión, sino en términos de ser objetos por los cuales surge el amor y la compasión. (b) Los cuatro aspectos del pico menor consisten en alejarse de la no virtud; establecer a los demás también en esto; elogiarlos por hacerlo; y hacer que se ajusten a ella. Los cuatro aspectos del pico mediano son dedicarse a la virtud (las pāramitās), y los tres restantes son los anteriores. Lo mismo se aplica a los cuatro aspectos del pico grande en términos de permanecer en la vacuidad, etc. (c) Los cuatro aspectos de cada uno de los estados de disposición equilibrados menor, medio y grande son los mismos en términos de permanecer en las cuatro realidades; permanecer deliberadamente en los frutos de los que entran en la corriente, etc., pero no manifestar el verdadero fin sin haber perfeccionado los medios; y permanecer en el logro de la Bodichita especial perfecta. Aunque los aspectos de la disposición equilibrada media y grande son iguales en términos de la manera en que se manifiesta el primer bhūmi, la diferencia es que los aspectos del primero se refieren a no manifestar el verdadero fin en un momento inapropiado. (d) Los cuatro aspectos de cada uno de los Dharmas Supremos menor, medio y grande son los mismos en términos de maduración y liberación de uno mismo y de otros seres sintientes que poseen las raíces de la virtud; generación de conocimiento sobrenatural especial; y dar lugar a la sabiduría del conocimiento de todos los aspectos y permanecer en ella. Según JNS, esta es la forma correcta de hacer coincidir AA IV.35-37 con estos aspectos de los cuatro niveles del camino de la preparación, mientras que muchos Tibetanos anteriores y posteriores explican esto de manera errónea. Algunos también dicen que los diez aspectos del calor son las características distintivas de la motivación, mientras que los nueve conjuntos de aspectos del pico, la disposición equilibrada y el Dharma Supremo son las características distintivas de la aplicación o el entrenamiento.

87 CZ, pág. 385.

88 Como se mencionó antes, así es como se describen los respectivos propósitos del entrenamiento en todos los aspectos, el entrenamiento culminante y el entrenamiento en serie.

89 Líneas 57cd. JNS (vol. 2, págs. 137-40) presenta diversas opiniones sobre si los tres caminos de preparación, visión y familiarización se enseñan seis veces cada uno a lo largo de los primeros seis capítulos de AA, y sobre si las refutaciones de Āryavimuktisena y Haribhadra a tales preocupaciones por parte de otros son correctas o no. Aunque Ngog Lotsawa se encuentra entre aquellos que critican la manera de refutar de Haribhadra, está de acuerdo con este último en que no hay repetición de estos tres caminos porque las funciones, los objetos de enfoque y los aspectos de cada uno de ellos son infinitos y, por lo tanto, pueden describirse como muchas características distintivas. Además, la mera repetición de palabras no equivale a redundancia si el significado no se repite también. Es precisamente por estas razones de que no hay repetición en primer lugar que es irrazonable incluso tratar de eliminar las preocupaciones sobre la repetición. En cuanto a la propia

posición de JNS sobre esto, en el *Ālokā* y el *Samcayagāthāpaṭjikā* de Haribhadra, se dice que, en general, los tres caminos que se encuentran por debajo de la progresión de familiarización con el conocimiento especial de todos los aspectos son sólo nominales, y, en particular, las sabidurías de los tres bhūmis puros están etiquetadas con los nombres de estos tres caminos. Esta explicación se presenta en estos textos como el sistema de aquellos maestros que explican la progresión del camino en términos de la realización clara per se. Sin embargo, según su posición, el significado de los caminos que se enseñan en los capítulos del conocimiento de todos los aspectos y demás que se presentan como los bhūmis puros es en términos de lo siguiente: Los tres tipos de no surgimiento (con respecto a las entidades, los caminos y todos los aspectos) se determinan mediante el estudio y la reflexión hasta el séptimo bhūmi. Luego, se les hace una experiencia viviente a través de los cuatro entrenamientos en los tres bhūmis puros, y, finalmente, surge la fruto del Dharmakāya en virtud de eso. En este contexto, los tres subcomentarios Indios sobre el *Vivṛti* de Haribhadra no captaron su intención y dijeron equivocadamente que Āryavimuktisena y Haribhadra sostienen que este es el camino en sí, mientras que estos maestros de hecho afirman que es un cambio en el camino. Sin embargo, al hablar de un cambio en el camino, no dijeron que, respectivamente, los tres conocimientos y los cuatro entrenamientos son separados en términos de estudio y reflexión por un lado y hacer de esto una experiencia viviente por el otro. Según el *Vivṛti*, los tres caminos de preparación, visión y familiarización enseñados en los primeros tres capítulos (que representan las tres realizaciones claras de los tres conocimientos a través de la familiarización con todas las entidades, caminos y aspectos que no surgen) se refieren a las realizaciones de los caminos supramundanos de visión y familiarización que son precedidos por la realización del camino mundano de preparación. En cuanto a estos tres caminos, tal como se enseñan en los capítulos sobre los tres primeros entrenamientos, se debe entender que se refieren al surgimiento progresivo de los grados menor, medio y mayor de la sabiduría no contaminada, que consisten en los caminos que son en todos los aspectos más especiales que los bhūmis impuros en virtud de la característica distintiva de ser las fases de la familiarización creciente con las enseñanzas de los capítulos sobre los tres conocimientos que uno ha estudiado y reflexionado antes. Para refutar que estos grados de sabiduría surgen simultáneamente, se los etiquetó con los términos convencionales “los factores que conducen a la penetración”, “camino de la visión” y “camino de la familiarización”, respectivamente, y se los discutió de esta manera en los capítulos sobre los tres primeros entrenamientos. Según JNS, el hecho de que los tres caminos de preparación, visión y familiarización se enseñen seis veces cada uno en los primeros seis capítulos del AA no es repetitivo ni redundante, ya que en los primeros tres capítulos se enseñan desde la perspectiva de la visión. En los últimos tres capítulos, se enseñan a través de esta perspectiva en unión con las seis pāramitās. Además, no hay repetición dentro de los primeros tres capítulos tampoco porque enseñan respectivamente dichos tres caminos a través de los distintos aislamientos del no surgimiento de entidades, el camino y todos los aspectos. Tampoco son repetitivos los últimos tres capítulos porque enseñan respectivamente los tres caminos a través de sus distintos aislamientos para alcanzar la maestría; en términos de los modos de haber alcanzado tal maestría; y para obtener estabilidad en esta maestría.

90 JNS (vol. 2, págs. 144-45) explica que estos signos se enseñan justo después del camino de la preparación en este capítulo porque la iluminación perfecta es segura al alcanzar el camino de la preparación del Mahāyāna. Esto es similar al primer capítulo, en el que se explica el fundamento de la práctica (la disposición) justo después del camino de la preparación. PSD (p. 329) explica el significado de irreversible como no alejarse de lo que hace que uno alcance la Budeidad. El *Prasphuṭapadā* (D3796, fols. 71b.5-72a.1 y 72a.5-7) explica que, en general, “irreversible” se utiliza en cuatro sentidos diferentes –ser irreversible desde el logro de la iluminación (en un sentido general), ser irreversible desde el logro de la iluminación especial (la Budeidad), ser irreversible desde los bhūmis supramundanos, e irreversible desde la ausencia de esfuerzo. El primero existe, en común con los nobles Śrāvakas, desde el camino de la acumulación hasta el nivel de la

disposición equilibrada en el camino de la preparación. El segundo existe a partir del nivel de calor del camino Mahāyāna de la preparación. El tercero es la naturaleza del primer bhūmi. El cuarto se refiere al octavo bhūmi. Por lo tanto, en el camino de la acumulación, no hay certeza de que sea irreversible desde el logro de la iluminación del yāna especial y, por lo tanto, no se le llama "irreversible." Si uno toma principalmente la razón de que (la disposición del propio flujo mental de una persona) es cierta, también las raíces de la virtud del camino de la acumulación pueden describirse como irreversibles. Sin embargo, los flujos mentales de las personas en el camino de la acumulación carecen de las cualidades que infunden confianza en los demás de una manera que concuerde con sus propias realizaciones. Además, aunque estas realizaciones son ciertas como entidades (en dichos flujos mentales), no hay signos fácilmente identificables que las distingan. Por estas razones, no sirven como base para designarlas con términos convencionales y, por lo tanto, no se las describe como "irreversibles."

91 Las palabras Sánscritas (*liṅgam*) y Tibetanas (*rtags*) pueden significar tanto "señal" como "razón."

92 Curiosamente, esto es exactamente lo que hace JNS (ver Apéndice I4D).

93 El Tibetano habla de "seres sintientes" en lugar de "mundo."

94 Éste es el nivel más alto de renacimiento como un dios en el reino de la forma (el nivel más alto del cuarto dhyāna; véase el Gráfico 1 en el Volumen Uno).

95 Véase también el Gráfico 12 en el Volumen Uno.

96 JNS (vol. 2, págs. 147-49) comenta lo siguiente –(2) terminación de las dudas de tomar la verdadera realidad como si no fuera la verdadera realidad; (5) otros a quienes se debe guiar que han sido establecidos en la virtud, a su vez, establecen a otros en la generosidad, etc.; (10) poseer atención plena de los objetos pasados y alerta sobre los objetos presentes; (11) limpieza de las necesidades diarias (como las túnicas) en virtud de que se obtienen sin hacer nada malo; (14) adoptar la conducta de purificar las impregnaciones de las tendencias negativas del cuerpo, el habla y la mente; (16) avanzar hacia la iluminación al no estar en contradicción con la naturaleza de los fenómenos. Al comentar sobre el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, pags. 149-53) dice que (1) todos los fenómenos, como la forma, son el reverso de la forma y demás, porque todos carecen de una naturaleza propia. (2) Conociendo las cualidades de las Tres Joyas, los Bodisatvas alcanzan una confianza anhelante en ellas, estando así libres de dudas en cuanto a si estas joyas son verdaderos refugios o no. (3) A través del poder de su mente que está arraigada en la virtud, logran el camino como lo desean y así no renacen en existencias desfavorables. (5) Practican las seis pāramitās dedicando sus propias virtudes a otros seres a modo de intercambiar su propia felicidad por los sufrimientos de los demás. (8) Entre los cinco oscurecimientos anteriores, los dos primeros oscurecen el entrenamiento en la ética; los dos segundos, el entrenamiento en el samādhi; y el último, el entrenamiento en el prajñā. Las razones por las que los pares de somnolencia y letargo, así como la agitación y el arrepentimiento (la mente agitada por el apego y el recuerdo de las malas acciones, respectivamente) se cuentan como uno solo son que, en el reino del deseo, el primer par oscurece la calma mental y el segundo la visión superior (a su vez, la calma mental y la visión superior son los remedios para estos respectivos oscurecimientos). (9) Al familiarizarse con el remedio que es la vacuidad, los aspectos manifiestos de todas las latencias (como la ignorancia) se superan gradualmente en la manera de suprimirlas. (10) Los Bodisatvas están dotados de atención plena y alerta al estar en constante equilibrio meditativo en virtud del examen de sus mentes. (11) Toda su forma de vida es pura, como usar sus hábitos de maneras que deleitan a los demás a través de su pureza. (12) Los cuerpos de tales Bodisatvas están libres de parásitos porque las raíces de la virtud en sus flujos mentales están mucho más allá del mundo. En otras palabras, estos Bodisatvas no sólo no renacen en los reinos desagradables, sino que su cuerpo, palabra y mente nunca pueden servir como soporte para otros seres que experimentan los reinos desagradables. (16) Progresan en

el camino hacia la Budeidad al no estar en contradicción con la naturaleza de los fenómenos en virtud de retirar todos los fenómenos para permanecer libres de puntos de referencia y, por lo tanto, estar dotados de la prajñāpāramitā. Aquí, "retirarse" se refiere a la realización de la sabiduría real y aproximadamente concordante de la prajñāpāramitā de que todos los fenómenos aparentes no están primordialmente establecidos porque esto retira o abandona la mente de aferrarse a estos fenómenos como establecidos. Que los fenómenos aparentes no están establecidos como tales es la verdadera naturaleza de lo aparente, y comprender esto significa "no estar en contradicción con la naturaleza de los fenómenos." La explicación de algunos de que comprender lo aparente como no establecido significa no estar en contradicción con la verdadera naturaleza de lo último es errónea. Pues el mero hecho de no estar en contradicción con la verdadera naturaleza de lo aparente no implica no estar en contradicción con la verdadera naturaleza de lo último. Aunque el prajñā de la realización de la vacuidad del yo no está en contradicción con la verdadera naturaleza de lo aparente, sí está en contradicción con la verdadera naturaleza de lo último. Pues a diferencia de la verdadera naturaleza de lo aparente que se realiza como vacío del yo a través de este prajñā, la verdadera naturaleza de lo último no es adecuada como vacío del yo porque no está vacía de una naturaleza propia. De lo contrario, si el surgimiento de la realización de no estar en contradicción con la verdadera naturaleza de lo aparente fuera la realización plenamente cualificada de no estar en contradicción con la verdadera naturaleza de lo último, todos los seres sintientes verían la verdadera realidad precisamente por esta razón. La razón se aplica porque (a) la verdadera naturaleza de lo aparente no es observable como nada más que meras apariencias y porque (b) estas meras apariencias son conocidas directamente incluso por aquellos que no ven la verdadera realidad. En cuanto a la aplicación de la razón (a), se puede considerar que "la verdadera naturaleza de lo aparente" se refiere a lo que es temporalmente capaz de realizar una función o a la vacuidad. En el primer caso, se aplica la razón (a) porque, en este contexto de Madhyamaka, aparte de las meras apariencias, no hay nada más que sea capaz de realizar una función. En el segundo caso, también se aplica la razón (b) porque se enseña que la vacuidad no existe como algo separado de la forma, etc. Por lo tanto, la vacuidad de la forma, etc., es mutuamente excluyente (o está en contradicción) con la vacuidad de la verdadera naturaleza de lo último. Algunos también dicen que ver la forma y demás es la realización de no estar en contradicción con la verdadera naturaleza de lo aparente, mientras que ver la vacuidad de lo aparente es la realización de no estar en contradicción con la verdadera naturaleza de lo último. Sin embargo, entonces se sigue que uno ve la verdadera naturaleza de lo último una vez que uno ve la verdadera naturaleza de lo aparente. Según esta posición, estos dos son la naturaleza de los fenómenos y lo que lleva esta naturaleza, respectivamente, lo que significa que deben ser inseparables. En consecuencia, al ver una, también se ve la otra. Si se acepta esto, representa un sistema filosófico que está fuera del alcance del *Svātantrika-Madhyamaka. Aunque existen infinitas invalidaciones de tal afirmación a través de las escrituras y el razonamiento, esto se volvería demasiado prolijo. (18) En virtud de la naturaleza de estos Bodisatvas de confiar en sus propias realizaciones debido a la cognición válida del triple análisis y la percepción yóguica válida, no están confundidos. Por lo tanto, no pueden ser extraviados por maestros que no son Budas, por lo que no es el camino, o por cualquier otro camino que no sea el del Mahāyāna. (19) Dado que estos Bodisatvas son expertos en conocer los medios del conocimiento de todos los aspectos (la causa de la Budeidad), no caen bajo el influjo de lo que no son los medios –los caminos falsos en general y las enseñanzas engañosas de māra sobre ciertas visiones y meditaciones que representan el significado de la madre de los victoriosos en particular.

97 CZ, pags. 388-89 (tanto CE como JNS tienen *gzugs las phyir mi ldog pa'i byang sems phyir mi ldog par rig par bya'o*, pero los sūtras y todas las demás fuentes coinciden en *phyir Idog pa* en el primer caso).

98 JNS (vol. 2, p. 154) comenta que estos son los signos de los Bodisatvas que son irreversibles desde el camino de la visión.

99 En el orden debido, estos cuatro signos están relacionados con la disposición, la cognición del Dharma, la disposición subsiguiente y la cognición subsiguiente del sufrimiento. Lo mismo se aplica a los signos de las tres realidades restantes. JNS (vol. 2, p. 155) agrega que (2) se refiere a que la Bodichita es tan firme que incluso los intentos de los māras de revertirla no pueden revertirla. (4) Las absorciones meditativas incluyen las cuatro dhyānas, las cuatro absorciones sin forma y la absorción meditativa de la cesación. Comentando el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, págs. 168-69) dice lo siguiente: (1) Aquellos que se aferran a los fenómenos examinan y analizan los fenómenos (como la forma) como si fueran tales o cuales, aunque estos fenómenos no son nada más que de la naturaleza de la vacuidad como su característica específica. Los Bodisatvas se apartan de tal examen. (2) La Bodichita es firme en virtud de las bendiciones de los Budas, etc. (3) Los Bodisatvas se apartan de los yānas inferiores por haber practicado el Dharma Mahāyāna que es más distinguido que los Dharmas inferiores. (4) Terminan las ramas de los dhyānas, etc., mediante el poder de haber discriminado completamente la naturaleza básica de todos los fenómenos y, de ese modo, comprender cómo lo que no es una morada de liberación puede serlo.

100 Sct. *brahmacārya*, Tib. *tshangs par spyod pa.* En particular, esto se refiere a las personas que han tomado los cinco votos laicos Budistas, incluido el celibato.

101 V.13-15ab (esta es una de las diversas formas en que se describen las cinco formas incorrectas de vida; véase el Apéndice I4C1g). JNS (vol. 2, págs. 155-56) agrega los siguientes comentarios. (5) El cuerpo y la mente son muy manejables en términos de cansarse de lo que uno debería cansarse y dedicarse a lo que uno debería dedicarse. (6) Para atraer a aquellos que tienen apego como su séquito a ser guiados mediante la práctica de la generosidad y por medio de cosas materiales, los Bodisatvas disfrutan física y verbalmente de los placeres sensoriales deseables. Sin embargo, dado que cualquier flujo de sus mentes que se esfuerza por los objetos ha llegado a su fin por completo, tal disfrute se llama “ser hábil en los medios.” Ellos mismos consideran los objetos deseables como veneno, pero al enseñarles a confiar en ellos como medicinas, guían a otros a través de las causas que consisten en los placeres sensoriales. Finalmente, al enseñarles a los que deben ser guiados los medios para considerar los objetos deseables como veneno, se vuelven ellos mismos y los demás libres de los defectos del saṃsāra. (7) Aunque parece como si los Bodisatvas, al usar los objetos deseables con medios hábiles, confiaran en ellos, ellos mismos no consideran estos objetos como nada en absoluto. Por lo tanto, viven constantemente en una conducta pura. (8) Los Bodisatvas también son capaces de aumentar las raíces de virtud de otros que les hacen ofrendas por la confianza en las cualidades de estos Bodisatvas. Basados en esto, son capaces de purificar los oscurecimientos en sus propios flujos mentales y en los de los demás. Por lo tanto, su sustento está libre de malas acciones. En un comentario sobre el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, p. 169) dice que (5) los Bodisatvas han renunciado al sufrimiento al estar libres de la no virtud y, por lo tanto, van a donde les place. (7) Aunque los Bodisatvas disfrutan de los placeres de los sentidos mediante la habilidad en los medios, no están apegados a ellos porque ven los defectos de estos objetos y, por lo tanto, no intentan poseerlos como “suyos.”

102 La palabra Tibetana *tshogs* en la línea IV.49b puede significar tanto “acumulación” como “multitud” o “asamblea.” Todos los demás comentarios coinciden en que aquí significa lo primero.

103 CE difiere aquí tanto en numeración como en significado de otros comentarios. Según la mayoría de los demás y JNS (vol. 2, p. 156), los cuatro signos anteriores significan respectivamente dejar de insistir en conectarse y estar ocupado con (9) los skandhas y demás; (10) los fenómenos que son obstáculos para la realización clara; (11) las causas de la iluminación (las dos acumulaciones) de manera referencial; y (12) hablar y demás sobre la batalla de las facultades afligidas y demás –sus conciencias y objetos. Aquí, “conectarse” se refiere al primer momento de apego mental. “Estar ocupado” es el apego de ser consciente de este momento a través de recordarlo y determinarlo. “Insistir en” se presenta desde el punto de vista de la naturaleza misma de este apego. “Detenerse respectivamente” significa detener la naturaleza misma del apego y la

manera de aferrarse, respectivamente. En un comentario sobre el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, págs. 169-70) dice que los Bodisatvas detienen esa conexión y demás con (9) los skandhas y demás en virtud de que todos los fenómenos permanecen en la vacuidad; (10) los fenómenos que obstruyen la realización del camino en virtud de haber eliminado los factores antagónicos del camino de la visión que deben abandonarse; y (11) las acumulaciones de las causas (generosidad y demás) que son el aspecto de los medios para la iluminación en virtud de entender que las concepciones son defectos porque son antagónicas a estar libre de puntos de referencia. En cuanto a (12), para renunciar al aprehensor y lo aprehendido, los sūtras hablan de "aldeas" como ilustración de las facultades sensoriales, ya que las conciencias sensoriales dependen de ellas, tal como las personas dependen de una aldea. "Ciudades" ilustra las bases de las facultades sensoriales –los elementos. Así como las ciudades son los soportes del término convencional "números", los elementos son los soportes de las facultades que se derivan de estos elementos. Las "ciudades de mercado" en tiempos de negocios ilustran los objetos de los sentidos, ya que son las bases para que la conciencia se comprometa con ellos o los rechace, así como esas ciudades de mercado son las bases para que la gente se comprometa con ciertas cosas o las rechace. En cuanto al término "batalla", su significado literal se refiere a hablar y demás sobre batallas, mientras que su significado último se refiere a la batalla entre los factores a los que hay que renunciar y sus remedios. Aquí, los Bodisatvas dejan de conectarse y demás con cualquiera de estos.

104 Además de lo que dice CE, JNS (vol. 2, p. 168) también glosa "el triple bhūmi" debajo (15) como si tuviera el carácter de los tres conocimientos (al igual que el *Vivṛti*). Al comentar el *Vivṛti*, JNS (pags. 170-72) dice que (13) los Bodisatvas se desconectan de los factores antagónicos de las pāramitās en virtud de la realización de las cualidades especiales de estas últimas. (14) Puesto que la naturaleza de todos los fenómenos consiste en las tres puertas a la liberación, desde la perspectiva de el prajñā de la realización de la naturaleza básica de lo aparente, cualquier característica general o específica de incluso la cosa más pequeña que representa un fenómeno es inobservable. (15) A través del poder de haber eliminado las cogniciones erróneas que son cogniciones no válidas, los Bodisatvas alcanzan la confianza en sus propias realizaciones. Por lo tanto, en virtud de los tres conocimientos y al estar seguros acerca del triple bhūmi, tal como es, que tiene la naturaleza de las tres clases de personas nobles de los tres yānas que ven sus respectivas realidades, los Bodisatvas se dan cuenta de que moran en este triple bhūmi. (16) En virtud del Dharma que es la causa de que los tres conocimientos finalmente se fusionen en el conocimiento único de todos los aspectos, abandonan su vida por su causa. En cuanto a cómo los dieciséis momentos del camino de la visión se muestran como signos de irreversibilidad desde la perspectiva de los demás, una vez que los Bodisatvas han alcanzado la sabiduría de estos dieciséis momentos en su equilibrio meditativo, a través del poder de haber visto la verdadera realidad, sus mentes durante el logro posterior son puras en el sentido de que no se aferran al aprehensor y lo aprehendido con respecto a las apariencias mundanas. Las formas especiales de conducta física y verbal que son las emanaciones de tal mente representan la razón correcta que establece la irreversibilidad de los Bodisatvas con disposición incierta en el camino de la visión. Porque el resultado que concuerda con su equilibrio meditativo –su alejamiento de las nociones discriminatorias de forma y demás– produce una inferencia desde la perspectiva de los demás. Algunos pueden decir: "Pero si no hay un logro posterior del camino de la visión, ¿cómo podría la conducta durante el logro posterior convertirse en un signo?" Aunque no hay un logro posterior del camino de la visión, no es en virtud de un retador que posee la visión del Dharma de la realización directa que los tres modos se determinan a través de la cognición válida y se establece la convención de irreversibilidad. Más bien, esto sucede a través de un defensor que posee la visión del Dharma de la realización directa y formula el argumento probatorio: "Los Bodisatvas de facultades medianas con disposición incierta en el camino de la visión (al sujeto) son irreversibles desde la iluminación perfecta porque están dotados de la realización que es capaz de inducir formas especiales de conducta física y verbal durante el logro posterior." Cuando se plantea esto, la

convención de irreversibilidad se establece en el flujo mental del retador. Se puede objetar: “Si uno considera el momento en que este defensor que posee la visión del Dharma de la realización directa podría formular este argumento probatorio –ya sea en el estado de equilibrio meditativo o durante el logro posterior– no es capaz de hacerlo en ninguno de los casos. Porque no puede haber conducta física o verbal durante el equilibrio meditativo y se sostiene que no hay logro posterior del camino de la visión.” Bajo análisis, esto es correcto. Sin embargo, en este caso, tal crítica no se aplica porque dicho defensor que posee la visión del Dharma de la realización directa identifica a un Bodisatva que ha pasado previamente por la realización del camino de la visión y no solo a alguien que todavía está morando en el camino de la visión. Además, en términos de lo que se debe tomar como el sujeto en cuestión en el argumento probatorio anterior, el defensor no toma a alguien que mora solo en el camino de la visión, sino meramente a Bodisatvas de facultades medianas con disposición incierta en el camino de la visión en general. “Pero, ¿cuál es el propósito de que las personas que poseen la visión del Dharma se prueben mutuamente que son irreversibles?” Existe el propósito de inferir los flujos mentales de los demás. “Pero si algunas personas poseen la visión del Dharma, no hay necesidad de evaluar los flujos mentales de los demás a través de argumentos probatorios porque pueden hacerlo directamente a través de sus conocimientos sobrenaturales.” No hay una necesidad absoluta de tales inferencias, pero no es contradictorio usar argumentos probatorios como un medio para conocer las realizaciones de los demás porque los Bodisatvas operan de una manera que concuerda con el comportamiento mundano. “Entonces, ¿cuál es el propósito de operar de esa manera?” Que las personas nobles se involucren en convenciones o acciones en el nivel aparente de la realidad es solo en términos de la necesidad de guiar a otros seres sintientes, pero es imposible que caigan en tales convenciones de los demás porque siempre están de acuerdo con lo último que realizaron en su equilibrio meditativo. Por lo tanto, es para hacer que aquellos a ser guiados entiendan esto que los Bodisatvas explican los signos que aparecen desde su propia perspectiva en su equilibrio meditativo (los dieciséis momentos de cognición y preparación) etiquetándolos como los signos de logro posterior desde la perspectiva de los demás porque hay un propósito especial para explicarlos de esta manera. En efecto, en los flujos mentales de los demás que van a ser guiados, como los seres ordinarios, no pueden aparecer las realizaciones en el equilibrio meditativo de tales Bodisatvas –lo que puede aparecer a estos seres es solo la conducta de estos últimos durante su logro posterior. Por lo tanto, explicar que las apariencias de tal conducta (que poseen los signos que se enseñan aquí) representan una persona irreversible en el camino de la visión es un excelente incentivo para que aquellos que van a ser guiados produzcan raíces de virtud por sí mismos. Si esto no se explicara de esa manera, sino que el equilibrio meditativo real de estos Bodisatvas se presentara como el signo de su irreversibilidad, ya que otros no pueden experimentar lo que existe en los flujos mentales de los yoguis en el camino de la visión, ¿cómo podrían estos momentos de sabiduría experimentada personalmente servir como las características que infunden confianza en aquellos otros que van a ser guiados? En consecuencia, los momentos de cognición y preparación como tales no se enseñan como los signos que dan lugar a la confianza en los demás.

105 CZ, p. 395.

106 Como señala Cox 1992 (p. 75), esta triple distinción en términos de renuncia ya se encuentra en los primeros textos abhidharma del Norte.

107 Para más detalles, véase el Apéndice I4E.

108 Tal como aparece en CE, este pasaje es una combinación de tres pasajes, con la frase “sin signo… cesación” insertada desde una parte posterior del sūtra en veinticinco mil líneas (véase CZ, págs. 404 y 410). Además, CE añade “paz, talidad, el verdadero fin”, entre “nirvāṇa” y “Dharmas”, que se encuentran en el *Vṛtti* de Āryavimuktisena (véase más abajo), pero no en esta lista tal como aparece en el sūtra.

109 CZ, pág. 405.

110 JNS (vol. 2, pags. 174-75) comenta que la naturaleza del camino de la familiarización es profunda. El amanecer de la realización clara en el flujo mental a través de las etapas progresivas de renuncia y realización se explica como "el camino del Buda." A través de ella parece como si se eliminaran las manchas que nunca existieron en la naturaleza profunda de los fenómenos (lo que debe ser comprendido claramente), y parece como si la naturaleza de los fenómenos se hubiera vuelto pura nuevamente. Es con esto en mente que los eruditos describen esta naturaleza como "la naturaleza condicionada de los fenómenos" y cosas así. Esta naturaleza de los fenómenos es una vacuidad profunda, etc. –el *Vṛtti* de Āryavimuktisena (D3787, fol. 154a.1) habla de su profundidad décuple (las tres puertas a la liberación, la no formación, el no surgimiento, la libertad del deseo, la cesación, la paz, la talidad y el verdadero fin) y el *Prajñāpāramitāsūtra en Ocho Mil Líneas* (D12; ACIP SHES PHYIN BRGYAD STONG KA@188a.6-7; Conze 1973, p. 209) dice que el Dharmadhātu (lo profundo) debe entenderse como dividido en once en términos de los aislamientos que son las tres puertas a la liberación, la no formación, el no origen, el no surgimiento, la falta de entidad, la libertad del deseo, la cesación, el nirvāṇa y la no existencia. Aquí, profundo tiene el significado de "difícil de realizar", lo que pretende transmitir que no es un objeto de la conciencia. La superimposición y la negación se refieren a la superimposición de que el Dharmadhātu es la conciencia y a la negación de que el Dharmadhātu es la actividad permanente de lograr lo que los nobles desean. Al comentar el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, p. 175) dice que la realidad profunda de la vacuidad y demás no existe como la naturaleza de la forma impura y demás. Esta realidad profunda de la vacuidad y demás existe, mientras que lo que es distinto de ella (la forma y demás) es vacío en el sentido de no existir, lo que significa que, por naturaleza, las manchas no existen. Aunque hay diferencias en términos de lo que esta vacío, de lo que es vacío, en virtud de lo que es vacío, etc., en general, la forma y demás no se establecen como algo distinto de la mera vacuidad. Si no se comprende esto, se cae en los extremos de la superimposición y la negación de la vacuidad, etc., mientras que la verdadera realidad de liberarse de estos extremos es la profundidad de la vacuidad, etc. Por lo tanto, el camino de la familiarización es profundo, ya que implica manifestar dicha profundidad.

111 Los sūtras, el AA, el CE y otros comentarios tienen "verificación" (Sct. *tulamana*, Tib. *'jal ba*), pero JNS usa constantemente "encuentro" (Tib. *mjal ba*) en este contexto, lo que puede ser simplemente un error tipográfico Tibetano, pero hablar de encontrarse directamente con la naturaleza profunda de los fenómenos en el camino de la visión también tiene mucho sentido. Por lo tanto, según JNS (vol. 2, pags. 175-76), practicar el camino a través del descanso en equilibrio meditativo en la profunda verdadera realidad en la que se debe reflexionar, encontrarse directamente y absorber se llama "el camino de la familiarización." En un comentario sobre el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, p. 176) dice que relaciona estas tres etapas con los prajñās que surgen del estudio, la reflexión y la meditación, o los prajñās de la preparación, la parte principal y la consecución posterior del samādhi, respectivamente. A través de ellas, en el orden debido, uno reflexiona, verifica (encuentra) y permanece absorto en los dieciséis aspectos de las cuatro realidades que se ven durante los caminos de la preparación, la visión y la familiarización.

112 CZ, p. 405. JNS (vol. 2, p. 177) dice que el camino de la familiarización implica un continuo ininterrumpido en la forma de reflexionar al principio, encontrar en el medio y realizar al final. Así, a modo de acotación, esto es lo que el *Hevajratantra* (Parte 1, VIII.56) tiene en mente:

> Así como la corriente de un río fluye
> y la punta de una lámpara de aceite [arde] continuamente,
> siempre, a través del yoga de la verdadera realidad,
> uno descansa en equilibrio meditativo día y noche.

Teniendo en cuenta esta intención, los manuales de instrucciones de los meditadores Tibetanos dicen: "La meditación que se llama 'el yoga de la corriente del río' sucede cuando amanece la realización de un sabor (el tercero de los cuatro yogas del Mahāmudrā). Este es el que realmente

cumple con esta definición, mientras que el camino de la familiarización es lo que se conforma con él.” Así, aquí, es este tipo de continuo del camino de la familiarización el que se divide en nueve grados. Sobre el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, págs. 177-78) comenta lo siguiente. Aquí se puede decir: “La división en nueve partes del camino de la familiarización en virtud de que los Bodisatvas abandonan los oscurecimientos cognitivos no es suficientemente refinada porque también hay oscurecimientos aflictivos que son factores que deben abandonarse a través de la familiarización.” No hay problema porque el segundo omnisciente, Vasubandhu, dice que las aflicciones que deben abandonar los Bodisatvas son las concepciones que son los oscurecimientos cognitivos [como se mencionó antes, no pude localizar esta frase en las obras de Vasubandhu, pero se encuentra en el *Mahāyānasūtrālaṃkāratīkā* de Asvabhāva en VIII.1a (D4029, fol. 63a-b)]. Por lo tanto, los oscurecimientos aflictivos se abandonan como algo natural durante la renuncia a los oscurecimientos cognitivos porque estos oscurecimientos aflictivos no se enseñan por separado de las concepciones que son los oscurecimientos cognitivos. Básicamente, esto se dice con la intención de que lo que oscurece el logro de la omnisciencia es ser ignorante acerca de los objetos cognoscibles. Esta ignorancia acerca de los objetos cognoscibles no es otra cosa que la falsa imaginación, que es la productora de todas las aflicciones primarias y secundarias. En cuanto a la manera de abandonar estas concepciones, así como una gran oscuridad se elimina con un poco de luz y una pequeña oscuridad necesita ser eliminada con una luz fuerte, los grados grande, medio y menor de tales concepciones (y sus respectivas subdivisiones) se eliminan con remedios de grado menor, medio y grande. Por lo tanto, de acuerdo con el número en que se dividen los remedios para estas concepciones a modo de manifestación de los aspectos que son las características definitorias de la vacuidad última, las nueve fases de recuperación con respecto a los nueve niveles del saṃsāra (el reino del deseo, los cuatro niveles del reino de la forma y los cuatro niveles del reino sin forma) surgen como un continuo ininterrumpido. Así, este es el camino de la familiarización.

113 CZ, p. 409.

114 Ibid, p. 410.

115 El Tibetano omite “verdadero” (Sct. *bhūtāḥ*).

116 JNS (vol. 2, págs. 178-81) presenta primero cómo ciertos Tibetanos, que son capaces de un análisis crítico, explican que la instrucción en los sūtras y IV.55 sobre el logro de incontables, inmensurables e infinitas virtudes no es contradictoria. Esto es así en virtud de que el significado de “incontable” y demás no es nada más que la expansión profunda de la vacuidad. Lo que se enseña como “incontable” y demás es uno como la verdadera realidad de la vacuidad última y no puede hacerse diferente porque es inexpresable como diferente. El significado de que todos los fenómenos sean inexpresables de esta manera está determinado en el *Bodhisattvabhūmi* a través de cuatro razonamientos y tres pasajes de las escrituras. Los cuatro razonamientos son los siguientes. (1) Todos los fenómenos (desde la forma hasta los Budadharmas), que sirven como base para la clasificación, no son más que etiquetas, mientras que ninguno de ellos existe como entidades reales tal como se las etiqueta, porque no son formas y demás por su propia naturaleza, y porque tampoco hay formas y demás aparte de ellos. La razón se aplica porque si existieran como forma y demás por su propia naturaleza, tienen que ser entendidos como formas y demás simplemente en virtud de verlos, incluso antes de haber aplicado los términos “forma” y demás. (2) Si tales fenómenos fueran entidades en las formas en que se las etiqueta, un solo fenómeno se convertiría en muchas entidades porque muchos nombres se aplican a un solo fenómeno. Hay implicación porque no hay diferencia entre estos muchos nombres en que uno de ellos posee una entidad, mientras que los otros no poseen esta entidad. Por lo tanto, ningún fenómeno existe como teniendo la naturaleza de un nombre. (3) Así que la pregunta es si los fenómenos, como la forma, existían como la naturaleza de la forma antes de que se les diera el nombre de “forma” o no. Se puede responder que no existían como la naturaleza de la forma antes de ser etiquetadas –las entidades que son las bases de la etiqueta surgen primero y luego se las etiqueta con nombres, como “forma”, según se desee. Pero

entonces, tales entidades que supuestamente sirven como bases de los nombres a través de los cuales son etiquetadas incluso antes de que sean etiquetadas por esos nombres serían inexistentes e inexpresables por su propia naturaleza. Si se acepta esto, tampoco serían adecuadas para ser etiquetadas con nombres más tarde porque son inexpresables. Si se acepta esto también, el hecho de que todos los fenómenos son inexpresables y sin naturaleza queda con ello bien establecido. (4) O se puede responder a la pregunta anterior que los fenómenos que sirven como bases de ser etiquetados como forma y demás existen como la naturaleza de la forma y demás incluso antes de ser etiquetados y son etiquetados más tarde como la forma y demás que consiste en las palabras que los etiquetan. Sin embargo, en este caso, sería adecuado que una mente que utiliza la etiqueta "forma" surgiera simplemente en virtud de ver el fenómeno que es la base de ser etiquetado como forma, incluso antes de darle un nombre. Por lo tanto, los fenómenos últimos son inexpresables, mientras que los fenómenos que consisten en la variedad de entidades son meros nombres e imputaciones. Así, "incontable" significa que la naturaleza de los fenómenos no puede contarse como condicionada o incondicionada en el nivel de lo aparente. "Inmensurable" e "infinito" se refieren a que todos los fenómenos –apariencias erróneas en los tres tiempos– son inobservables porque no tienen medida. La enseñanza a través de tales distinciones coincide con lo que dice el *Laṅkāvatārasūtra* (D107; ACIP MDO SDE CA@264a.2-3): los Budas dan nombres para contrarrestar la ignorancia del mundo que resulta de no dar nombres. En consecuencia, aunque la verdadera forma de ser es estar libre de puntos de referencia, como un medio para guiar a los seres los Budas enseñan como si hubiera puntos de referencia, lo cual es el resultado de su compasión por los seres sintientes. Así, enseñan sobre estos resultados que son las efluvios naturales de sus causas al distinguirlos llamándolos "incontables", etc. *El Prajñāpāramitāsutra en Dieciocho Mil Líneas* dice: "Lo que se describe como 'incontable', 'inmensurable' e 'infinito' enseña el flujo natural de las explicaciones del Tathāgata." El segundo Buda, Vasubandhu, dice en su *Bṛhaṭṭīka* (D3808, fol. 236b.6-7): "Los números, las medidas, etc. existen en los fenómenos imaginarios, pero están ausentes en la expansión de la vacuidad. Están incluidos en las enumeraciones… Esto significa que las explicaciones en términos de lo aparente son el flujo natural de la gran compasión." En cuanto a los comentarios reales de JNS sobre IV.55 (vol. 2, pags. 181-82), las líneas IV.55ab se presentan como la siguiente objeción: "El mérito incontable y demás, que se enseña como los resultados de cada uno de los nueve niveles del camino de familiarización, no se sostienen en términos de lo último como objetos específicamente caracterizados (como algo incontable) porque incluso algo incontable y demás no son nada más que la naturaleza de la vacuidad." La respuesta a esto en las líneas IV.55cd es que, en última instancia, algo incontable y demás no se sostienen como nada más que la vacuidad. Sin embargo, en términos de lo aparente, por su compasión hacia los seres sintientes, los sabios afirmaron el surgimiento de estos veintisiete resultados que son las efluvios naturales de sus causas –los tres grados de cada uno de los nueve niveles del camino de familiarización. En su comentario sobre el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, págs. 182-83) continúa diciendo que, aunque el camino de familiarización se describe aquí como múltiple (como incontable), no es el caso de que sea múltiple y no definido como nueve tipos. Porque el Buda habló de "incontable" y demás en términos tanto de (a) lo último como de (b) lo aparente. (a) En su significado último, "incontable" y demás representan la naturaleza del Dharmadhātu, en el que uno debe descansar en equilibrio meditativo a través del camino de la familiarización. En su significado en términos de lo aparente, estos términos se refieren a los niveles del camino de familiarización que son definitivamente nueve en número (del segundo al décimo bhūmis), y se enseña que cada uno de estos nueve niveles produce virtudes excelentes incontables, inmensurables e infinitas, tal como un gran montón de grano con nueve esquinas es incontable, inmensurable e infinito. En suma, la pregunta es si la objeción anterior se hace en términos de lo último o de lo aparente. En el primer caso, dado que las entidades de mérito son infinitas, son incontables; dado que son incontables, no se pueden evaluar; y dado que no se pueden evaluar, son inmensurables. A través de la naturaleza de lo que se expresa con estos términos, en última instancia, el camino de familiarización se conecta con la única realidad de la vacuidad (que se describe como poseedora de

dichas características) en la forma de reflexión repetida y etc., con la naturaleza profunda de los fenómenos que se liberan de la superimposición y la negación. Sin embargo, cuando se descansa en equilibrio meditativo en esta vacuidad profunda, no hay manera de que, basándose en elementos aislados como "incontables", la naturaleza del camino de familiarización –el Dharmadhātu– pueda dividirse en tener características distintivas (como incontables) que sean entidades sustanciales diferentes de este Dharmadhātu porque todos los fenómenos tienen la naturaleza de no ir más allá de la vacuidad. La esencia de esto es que, en última instancia, no hay más que nueve etapas progresivas para comprender la naturaleza profunda de los fenómenos (la naturaleza del camino que se explica como el camino de familiarización de nueve etapas), porque se enseña que las descripciones de la vacuidad como algo múltiple, como algo incontable, no son nada más que el Dharmadhātu –la vacuidad. "Pero si la naturaleza del camino de familiarización es simplemente la naturaleza única de los fenómenos, tampoco es razonable dividir el camino de familiarización en nueve etapas." En última instancia, no se puede sino aceptar esto. Sin embargo, desde cierto punto de vista, no se puede decir que la división en nueve sea tan injustificada como la división en incontables, etc., ya que "ser incontables", etc., son las características distintivas del camino de familiarización, pero no el fenómeno que lleva estas características. Por lo tanto, si uno hace una división aquí, es el camino de familiarización en sí mismo (como aquello que lleva estas características) lo que debe dividirse. Sin embargo, si uno hiciera una división en términos de sus características distintivas, tal división se volvería interminable. En general, hay dos tipos de hacer divisiones: –a través de la agrupación en categorías generales y a través de instancias particulares. En este contexto, se aplica el primer tipo porque al usarlo, el último se entiende automáticamente. (b) En términos de hablar sobre "incontables" y demás en el nivel de lo aparente, a través de la enseñanza de los Budas para los seres infantiles de que la naturaleza novena del camino de familiarización surge como los grandes frutos de mérito incontable, etc., a partir de su gran compasión no referencial, afirmaron la naturaleza del camino de familiarización como el fruto que es un flujo natural del Dharmadhātu.

117 CZ, pág. 410.

118 El Tibetano simplemente tiene "camino" (*lam*), mientras que el Sánscrito es *vartmanā*.

119 JNS (vol. 2, pág. 185) glosa "entidad" como el camino de familiarización, que no se establece como o no existe como un objeto de expresión o un medio de expresión. En términos del argumento presentado en IV.56, las dos primeras líneas representan la implicación por la razón; la tercera, el sujeto; y la cuarta, la consecuencia. Al comentar el *Vīvṛti*, el reparo dice: "La entidad del camino de familiarización, que se afirma que no es otra cosa que la naturaleza de los fenómenos, carece de cualquier naturaleza. Así, en realidad, no se puede expresar como lo mismo que la naturaleza de los fenómenos, diferente de ella, ambas, o ninguna, y la realización de la vacuidad profunda no puede hacerse más excelente al familiarizarse con ella de nuevo. Por lo tanto, no es sostenible liberarse de los factores antagónicos, ni que surjan remedios y se obtengan fenómenos purificados. Si se acepta eso, el camino de la familiarización no cumple la más mínima función, lo que significa que no tiene sentido dar ninguna presentación de los factores que se deben abandonar y los remedios."

120 CZ, pág. 410.

121 JNS (vol. 2, pags. 185-87) presenta primero cómo ciertos Tibetanos, que son capaces de análisis crítico, comentan este verso. Dicen que, según los sūtras (CZ, pág. 411), "Los Bodisatvas que son expertos en los medios no piensan: 'La generosidad y demás aumentan' –piensan: 'La generosidad y demás son meros nombres'." Cuando se dedican a la prajñāpāramitā de esta manera, dedican su generación de Bodichita y todas sus virtudes en conformidad con la iluminación insuperable. Dado que esa dedicación es la naturaleza del camino de la familiarización, a través de esa habilidad en los medios, este camino de familiarización de dedicar virtudes oníricas en conformidad con la iluminación logra y les hace alcanzar la más suprema de todas las metas

deseadas –la iluminación insuperable. El Buda sostiene que la naturaleza de esta iluminación es tener la característica definitoria de la talidad de todos los fenómenos y que la talidad también tiene las muchas características definitorias de esta iluminación. Esto está bien descrito en el *Vṛtti* (D3787, fols. 157b.6-158a.2), pero Haribhadra lo invierte. También es el significado de lo que el *Bṛhaṭṭīka* de Vasubandhu (D3808, fol. 237a.2-4) denomina vacuidad inexpresable: "En virtud de ser inexpresable, se expresa como vacuidad. La vacuidad no aumenta a través de Dharmas brillantes ni disminuye a través de Dharmas negros. Puede que te preguntes: "Pero entonces, si las pāramitās y demás también son sin aumento ni disminución, ¿a través de qué causa el conocimiento de todos los aspectos se convertirá en la realización totalmente perfecta de la iluminación completamente perfecta e insuperable?." Se convertirá en eso a través del poder de dedicarse con habilidad en los medios, lo cual se enseña a través de las últimas palabras de este pasaje del sūtra: "Se dedican de conformidad con la iluminación completamente perfecta e insuperable." En IV.57, JNS explica que la gran iluminación es inexpresable y sin aumento ni disminución, pero aun así promueve el bienestar de los demás. De la misma manera, aunque este camino de familiarización es la naturaleza profunda de los fenómenos, también logra la meta deseada de la Budeidad al renunciar a los factores que deben abandonarse, etc. Por lo tanto, se establece que el camino de familiarización es la naturaleza de los fenómenos y, sin embargo, no es algo que no realiza actividad. Por lo tanto, las líneas IV.57ab responden a la consecuencia de la queja anterior diciendo que, en términos de lo aparente, la implicación no es segura. Las líneas IV.57cd indican la respuesta de que, en última instancia, se acepta la consecuencia –así como la iluminación es la característica definitoria de la talidad, también se afirma que este camino de familiarización tiene la característica definitoria de la talidad. Por lo tanto, en última instancia, solo se puede aceptar que el camino de familiarización no tiene actividad ni función. Esta aceptación en el nivel último no es obvia en IV.57 en sí, pero el *Vivṛti* la explica como un complemento aquí. En su comentario sobre el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, págs. 187-88 y 197) habla primero de que la implicación es incierta en términos de lo aparente, al elaborar el siguiente ejemplo del *Vivṛti*. Los seres que deben ser guiados se enfocan en la condición dominante de la Budeidad establecida primordialmente, que tiene la naturaleza del Dharmakāya (y los otros dos kāyas), siendo del carácter esencial de la sabiduría no referencial de la iluminación, ya que permanece como talidad inmutable. Es simplemente a través de tal enfoque que su objetivo o función deseada se logra mediante la generación de la mente de la Bodichita a través de la tríada de completitud, maduración y purificación, que finalmente es adecuada para aparecer como las realidades especiales de los rūpakāyas y el Dharmakāya de acuerdo con que estos seres hayan reunido las acumulaciones de mérito y sabiduría, respectivamente. Así como en este ejemplo, a través de la familiarización con la realidad de la naturaleza de los fenómenos por medio del descanso en ella en equilibrio meditativo, en términos de lo aparente, también este camino de familiarización (que tiene la característica definitoria de la talidad y manifiesta claramente la realidad al liberarse de las manchas adventicias) realiza las actividades deseadas de liberarse de las manchas, producir los remedios, etc. Para la elaboración de JNS sobre el significado del ejemplo anterior de la Budeidad realizando la actividad, véase el Apéndice I4F.

122 CZ, p. 411.

123 JNS (vol. 2, p. 199) formula la objeción como: "De ello se deduce que la mente del camino de la familiarización no es el medio para dar lugar a la gran iluminación porque no es razonable que esta mente sea el medio para dar lugar a la iluminación a través de uno de sus momentos anterior o posterior. La doble razón se aplica porque cualquier momento anterior y posterior de esta mente no se encuentran. En el momento en que existe un momento anterior de esta mente, aún no ha surgido ningún momento posterior y, por lo tanto, no existe; y en el momento en que ha surgido un momento posterior de esta mente, todos los anteriores ya han cesado y, por lo tanto, no existen." Al comentar el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, págs. 199-201) primero presenta la triple objeción como negación de las posibilidades de iluminación que surgen de (a) cualquier momento anterior o posterior aislado de la mente; (b) muchos momentos simultáneos; y (c) muchos momentos

progresivos juntos. La posibilidad (a) es imposible porque la colección completa de causas para la iluminación, que se reúne a lo largo del camino del aprendizaje, nunca está presente de manera completa, sino que solo hay momentos individuales distintos. (b) no funciona ya que muchos momentos simultáneos de la mente no son posibles en el flujo mental única de un solo ser. (c) Tampoco es viable debido a la razón anterior de que los momentos anteriores y posteriores no se encuentran y, por lo tanto, carecen de cualquier conexión. JNS añade que algunas personas plantean aquí la objeción de que es irrazonable que la mente (la corriente momentánea de la conciencia), por su naturaleza, se convierta en la naturaleza de la iluminación. Afirman que los Budas y Bodisatvas responden a esto diciendo que esta mente momentánea de hecho se convierte en la naturaleza de la iluminación. Sin embargo, por no hablar de una respuesta así, los Budas y Bodisatvas refutan perfectamente cualquier posibilidad de alcanzar la iluminación sin haber erradicado la mente, la actividad mental y la conciencia.

124 CZ, p. 411.

125 Ibid., p. 412. JNS (vol. 2, p. 202) dice que, así como los momentos anteriores y posteriores de la llama de una lámpara queman su mecha de manera conjunta, los signos de irreversibilidad del camino de familiarización –los ocho aspectos de la naturaleza profunda de los fenómenos– se declaran como los medios para alcanzar la iluminación en dependencia del surgimiento sucesivo de sus momentos anteriores y posteriores. En un comentario sobre el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, pags. 203-6) explica que, en el primer momento, la mecha y la llama se encuentran al mismo tiempo, mientras que no hay ningún poder intrínseco especial en la llama para quemar la mecha. Por lo tanto, el primer momento no puede quemar la mecha independientemente del segundo momento. Asimismo, el segundo momento tampoco posee ningún poder especial para quemar la mecha que sea independiente del primer momento. Si tuviera ese poder independiente para quemar la mecha, se seguiría que tiene esta función de quemar la mecha todo el tiempo o nunca. Además, un segundo momento de ese tipo que no dependa del primer momento sería algo sin causa. Como dicen el *Pramāṇavārttika* I.35 y el *Pramāṇaviniścaya* II.59, si surgiera sin causa, no sería algo que surge a veces, sino que debe ser permanentemente existente o permanentemente inexistente. Incluso en el nivel de la realidad aparente, no existe tal poder especial del segundo momento que sea independiente del primer momento. Por lo tanto, no hay una combustión independiente de la mecha ni en el primer momento ni en el segundo sin depender del otro respectivamente. La combustión de la mecha ocurre en virtud de la naturaleza de la originación dependiente como mera unión de condiciones, lo cual solo se aplica y satisface mientras no se examine. En última instancia y bajo análisis, no hay llama como causa que resulte en una mecha quemada porque ambas, así como el origen dependiente per se, están vacías de naturaleza propia en primer lugar. Sin embargo, desde la perspectiva de una conciencia equivocada que toma las cosas al pie de la letra sin análisis, la conexión entre las causas precedentes –la serie de momentos de una llama– y su resultado posterior –una mecha quemada– se establece y observa convencionalmente en el mundo. De la misma manera, convencionalmente hablando, es razonable que, en dependencia de las conciencias anteriores que aparecen como causas limitadas y débiles para alcanzar la iluminación (como los fundamentos de la atención plena), surjan conciencias posteriores que aparecen como mucho más superiores y poderosas (como la práctica del camino de la familiarización), que finalmente conducen a alcanzar la iluminación. De esta manera, el ejemplo de la lámpara de aceite sirve para hacer que uno comprenda la clara realización de la óctuple profundidad de la naturaleza de los fenómenos y la manera de familiarizarse con ella.

126 JNS (vol. 2, págs. 206-8) comenta lo siguiente: (1) Si se examina el surgimiento aparente, es no surgimiento, y este no surgimiento es lo último que depende de este aparente mismo. Aquellos que afirman que esto es lo último que realmente cumple esta función son los Niḥsvabhāvavādins, mientras que los Grandes Mādhyamikas sostienen que es lo último nominal. En cuanto al surgimiento del corazón sugata último de una manera libre de proliferaciones, dentro de un estado

mental de examen y análisis ni siquiera puede aparecer una mera generalidad de objeto (una eliminación conceptual) de esta manera de surgimiento. Por lo tanto, dado que este tipo de surgimiento no representa ningún tipo de extremo, como ser permanente, impermanente, existente o inexistente, es un surgimiento profundo. (2) Desde la perspectiva de la equivocación en el nivel de lo aparente, la manera de equivocarse acerca de la aparición de los fenómenos es confundir lo que no ha surgido con lo que ha surgido. En virtud de estar equivocado de esta manera, uno no examina si este falso surgimiento a través del poder de lo que no ha surgido es un surgimiento en primer lugar. Así, al estar equivocado de esta manera doble, lo que parece haber surgido parece cesar. A través de la continuidad de esta doble equivocación, pensamientos como "Lo que ha cesado ha surgido de nuevo ahora mismo" ocurren en aquellos que están contaminados por la ignorancia. Sin embargo, dado que es imposible que cualquier fenómeno aparente surja en última instancia, que algo cese también es imposible. Puesto que la naturaleza suprema última permanece inmutable, no hay cesación ni discontinuidad. Por lo tanto, se trata de una cesación profunda. (3) Las talidades de las dos realidades son diferentes, y la tríada de agente, objeto y acción a través del poder de las entidades existe en ambas. Se distinguen en términos de si sus respectivos modos de realizar la actividad realmente cumplen esta función o no y en términos de ser reales o falsos. Sin embargo, puesto que ambas talidades son de tipo concordante en lo que respecta a la mera vacuidad, se trata de una talidad profunda. (4) Lo que se ha de conocer en el nivel de lo aparente (todos los fenómenos aparentes) no tiene medida, es inconcebible, debe ser conocido por la conciencia y no puede evaluarse. En cuanto a la naturaleza última de los fenómenos, no tiene medida, es inconcebible, es el objeto que debe ser conocido por la sabiduría y está más allá de cualquier evaluación a través de la medición. Sin embargo, dado que los Budas perfectos comprenden todo lo que debe ser conocido dentro de ambas realidades, esta es la profundidad en términos de lo que debe ser conocido. (5) La conciencia es una apariencia temporal a través del poder de la condición de la ignorancia, mientras que la sabiduría permanece como la naturaleza permanente que no puede ser alterada por ninguna condición. Por lo tanto, es cognición profunda. (6) La iluminación última no se transforma en algo inferior o superior al involucrarse en ciertas formas de conducta. Sin embargo, en el nivel de lo aparente, a través de las características distintivas inferiores o superiores de involucrarse en formas físicas y verbales de conducta que están vinculadas a motivaciones correspondientes en la mente, parece como si hubiera manchas adventicias o como si estas fueran eliminadas. Por lo tanto, este es el compromiso profundo. (7) Así como la naturaleza verdadera y los portadores de esta naturaleza en términos de la apariencia de existencia imputada no existen como dos, la naturaleza verdadera y los portadores de esta naturaleza en términos de lo último sustancialmente existente tampoco existen como dos. De esta manera, dado que la naturaleza verdadera y los portadores de esta naturaleza en términos de cada una de las dos realidades no existen como dos, esto es no dualidad profunda. (8) El profundo entrenamiento en la habilidad en los medios consiste en que, desde la perspectiva de lo aparente, los Budas muestran su búsqueda de las causas y condiciones que son los medios para convertirse en Budas, como si necesitaran convertirse en Budas de nuevo. Al mismo tiempo, demuestran que, en última instancia, nada más que haber sido un Buda desde el principio se establece como Budeidad. Éstas son las ocho profundidades que son difíciles de comprender e insondables. Al comentar sobre el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, pags. 208-10) dice que (1) no es que, a través de momentos anteriores o posteriores de la mente, su naturaleza se convierta en iluminación. Tampoco es que la gran iluminación se produzca al negar que los fenómenos aparentes tengan una naturaleza porque esto no es nada más que la no existencia de simplemente haber negado la existencia. Entonces, ¿qué es la iluminación? Cuando los Bodisatvas se familiarizan con la realidad que han visto, la tríada de lo que se superpone, lo que se superpone a ello y la superimposición en términos de superimposición de la existencia sobre las manchas adventicias que nunca existieron en primer lugar se termina. A través de esto, la realidad de la sabiduría perfecta –la suprema realidad de la iluminación que existe desde el principio– surge de una manera claramente manifiesta. Este es un surgimiento profundo porque parece como si la iluminación surgiera de nuevo a través del poder de la mutuamente

originación dependiente. (2) Todos los fenómenos carecen de cualquier naturaleza de surgimiento en el sentido de que simplemente surgen en dependencia de las condiciones. En tal carencia, el surgimiento y el cese no son sostenibles, pero en términos de presentaciones del nivel de lo aparente, uno habla de "cese" en dependencia del "surgimiento" en este nivel. (3) Los Bodisatvas se familiarizan con la talidad a lo largo de todos los niveles del camino del aprendizaje de tal manera que primero la revelan en su equilibrio meditativo a través de la sabiduría y luego se familiarizan con ella aún más durante el logro posterior de una manera que concuerda con este objeto de enfoque perfecto. Sin embargo, hasta que el aspecto de los medios se completa, no descansan solo en el equilibrio meditativo de la talidad. Por lo tanto, se dice que la talidad no se manifiesta, lo que se refiere a la profundidad de la manera de realizarla. (4) Para renunciar a los oscurecimientos con respecto a todos los fenómenos que tienen la naturaleza de la talidad, los Bodisatvas practican la generosidad y muchas otras cosas. Al hacerlo, reúnen las acumulaciones, lo que mejora enormemente su poder para renunciar a estos oscurecimientos. Esta es la manera profunda en que la mente se involucra en todo lo que debe ser conocido. (5) En términos de la naturaleza de la talidad, no verla como ningún punto de referencia es la visión que se involucra en la forma real de ser. Esta es la cognición profunda. (6) Aunque la naturaleza de los fenómenos –la vacuidad– reside en la ausencia de cualquier tipo de actividad, a través de la puerta de la vacuidad todo es posible. Por lo tanto, la participación en la generosidad y demás es algo profundo. (7) Mientras se permanece como la naturaleza de la no dualidad (no existiendo ningún fenómeno aparente como un segundo que sea distinto de la naturaleza única y última de los fenómenos), en el nivel de lo aparente se logran todos los medios para lograr la Budeidad aparente. Esta es la no dualidad profunda. (8) La profundidad en términos de habilidad en los medios se refiere a lo siguiente: Aunque los seres sintientes se esfuerzan por reunir completamente todas las acumulaciones, estos seres sintientes no alcanzan el resultado de estos esfuerzos –la Budeidad. "Pero si los seres sintientes no se convierten en Budas, es inútil que hagan esfuerzos para lograrlo." La razón por la que los seres sintientes ciclan en el saṃsāra se afirma en el *Pramāṇavārttika* II.191cd-192ab:

> Mientras no se supere el apego al yo,
> uno sufre mucho,
> y durante ese tiempo, con un sufrimiento [del yo] superpuesto,
> no hay permanencia en la naturaleza [de la liberación].

Por lo tanto, para permanecer en la naturaleza de la gran iluminación, se enseña que el yo debe ser puesto a su fin. Además, aunque aquel que se aferra a este yo y a ser un ser sintiente no está liberado ni se vuelve un Buda, hay una intención detrás de la práctica del camino. Uno debe confiar en lo que dice el *Pramāṇavārttika* II.192cd:

> Aunque no hay nadie que esté liberado,
> se hacen esfuerzos para superar las superimposiciones erróneas.

El *Vivṛti* resume la profundidad diciendo que las metas mutuamente excluyentes se logran mediante el logro de la liberación inconcebible. JNS comenta sobre esto que la manera en que todos estos ocho puntos son profundos es porque es difícil de entender que la meta de la iluminación se logra, de una manera en que las dos realidades son mutuamente excluyentes, a través del logro de la liberación o esfera que es inconcebible para la conciencia.

127 CZ, p. 412.

128 Ver Apéndice I4G.

129 JNS (vol. 2, p. 217) dice que todos los fenómenos carecen de naturaleza porque son como sueños. No se los conceptualiza ni se los observa como algunos fenómenos específicamente caracterizados de existencia o paz. Al no observar esto, se terminan las interdependencias del karma, las causas y los resultados, y por lo tanto esto significa permanecer apaciguados. Al comentar sobre el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, pags. 217-18) dice que el saṃsāra y los fenómenos

purificados (factores antagónicos y sus remedios) no se establecen como entidades diferentes por sí mismos y tienen la naturaleza de meros reflejos. De este modo, se llega a la conclusión de que son iguales en el mero hecho de aparecer como si fueran entidades en un sueño. Una vez que la familiaridad con esta realización alcanza su culminación, sin alejarse de ella, es permanente como nada más que la naturaleza del Dharmakāya. Como dice el *Uttaratantra* 1.38cd:

> Puesto que el saṃsāra y el nirvāṇa
> se realizan como igualdad, es permanente.

Algunos meditadores también afirman que este pasaje y AA IV.60ab significan lo siguiente: Al familiarizarse, mediante el poder de la meditación durante el tiempo del camino, con la connaturalidad del saṃsāra y el nirvāṇa como iguales y de un mismo sabor, el hecho de que esta connaturalidad sea de la misma naturaleza en el momento del fundamento da como resultado el logro de la fruto que es el dharmatākāya permanente.

130 CZ, p.415.

131 El Tibetano tiene “respuestas” (*lan*).

132 CZ, pág. 415. Como se menciona en el Apéndice I4G, en CZ la segunda parte de la respuesta aquí está incluida en la pregunta, mientras que la primera parte de la respuesta sigue más adelante. Al comentar la respuesta de *Vivṛti* a la objeción anterior, JNS (vol. 2, pags. 218-20) dice que también se aplica a los realistas (como los Śrāvakas) que afirman que los objetos externos existen en última instancia. Porque afirman que las partículas materiales sin partes y los momentos de conciencia perecen sin necesidad de ninguna causa para su perecimiento aparte de su propio surgimiento. Sin embargo, si perecen de esta manera, tampoco hay tiempo ni posibilidad de producir karma. Estos realistas pueden decir: “En última instancia, es así, pero esto no contradice la producción de karma en dependencia de continuos burdos en términos de la apariencia porque el *Abhidharmakośa* IV.1a dice:

> Los diversos mundos surgen del karma.”

Sin embargo, esto establece igualmente la posición de los Mādhyamikas –en última instancia, no hay asesino, nadie a quien matar y no hay matanza. Sin embargo, en términos de lo aparente, esto tampoco significa que matar no sea matar (es decir, permanecer vivo). En resumen, la forma real de ser de todos los fenómenos aparentes (como la tríada de agente, objeto y acción, o causa y resultado) es que no se establecen como tales fenómenos desde el mismo momento de su aparición. Por lo tanto, es solo en términos de cómo aparecen estos fenómenos que la producción de entidades que son los medios para terminar con una vida (lo opuesto a estar vivo) se presenta como “el karma de matar.” Por lo tanto, en general, las acciones con una ocupación mental inadecuada se presentan como acciones no virtuosas, mientras que las que tienen una ocupación mental adecuada son virtuosas. Por lo tanto, todas estas presentaciones se hacen de acuerdo con aquellos que confunden y se aferran a los fenómenos aparentemente oníricos como si fueran realmente existentes. Además, en sí mismo, el ejemplo del sueño no es adecuado aquí porque la mente en el estado de sueño está alterada por el sueño. Así, puesto que el poder de acumular karma difiere en fuerza durante el estado de vigilia y durante los sueños, también los resultados de haber acumulado dicho karma son más o menos poderosos. Sin embargo, según *Viṃśatikākārikā* 4ab (que se refiere a la eyaculación durante un sueño sexual), existe la acumulación de acciones en los sueños, por lo que el ejemplo de que las acciones no se acumulan en los sueños es erróneo. De la misma manera, los sūtras de la prajñāpāramitā dicen aquí que si uno se regocija en cualquier virtud o no virtud que haya cometido en sus sueños, la mente del estado de vigilia se involucra en estas acciones aferrándose a ellas y reviviéndolas mentalmente, lo que conduce a un resultado. JNS concluye con un verso:

> El saṃsāra y el nirvāṇa aparente siendo iguales en su vacío
> y la existencia última y la paz siendo iguales en su ser felicidad permanente–
> estos dos y su diferencia siendo clara en la mente
> es a través del poder de estar familiarizado con ellos a partir de vidas anteriores.

133 JNS (vol. 2, págs. 221-23) dice que, simplemente a través del entrenamiento en la igualdad, uno es capaz de manifestar el Dharmakāya de la renuncia a las dos oscurecimientos. Sin embargo, sin el entrenamiento en los reinos puros, uno no es capaz de promover el bienestar de los demás mediante la producción de las apariencias de los rūpakāyas. Al haber purificado gradualmente los mundos de los seres sintientes impuros y erróneos, los seres sintientes supremos se logran de una manera claramente manifiesta. Del mismo modo, el mundo ambiental impuro que aparece desde la perspectiva de lo erróneo se purifica. A través del entrenamiento en lograr el remanente puro de esto –el reino puro previamente existente– de una manera claramente manifiesta, este reino de Buda genuino está completamente limpio de apariencias erróneas. Esta pureza completa se ilustra con ejemplos de cosas muy maravillosas desde la perspectiva de lo erróneo (como el hecho de que el suelo de este reino es de berilo azul), pero de lo contrario, las formaciones de esos reinos puros no son adecuadas para aparecer en las mentes de los seres impuros. Algunos dicen: "Durante el camino del aprendizaje, se trabaja en los entornos impuros para que se vuelvan puros y, finalmente, se volverán puros en el Budabhūmi." Esto no es sostenible porque es imposible que algo impuro se vuelva puro. Además, en ausencia de un reino mundano que sea un objeto externo específicamente caracterizado, no hay nada que pueda transformarse en otra cosa. Otros dicen: "De hecho, no existe un reino mundano impuro como un objeto externo que pueda transformarse en algo puro, sino que el reino puro real se produce en el camino del aprendizaje y luego se manifiesta en el Budabhūmi." Esto tampoco es sostenible porque un reino de Buda tan especial tiene la naturaleza de ser permanente y algo permanente no puede producirse a través de causas y condiciones. Sin embargo, el mismo defecto no se aplica a lo explicado anteriormente. Porque aunque no hay un reino permanente que pueda restablecerse, se hace adecuado para que aparezca mediante la eliminación de las manchas que lo oscurecen. "Pero si se explicó antes que es sostenible que algo permanente implique la tríada de agente, objeto y acción, ¿qué hay de malo en que algo permanente se haya hecho existente al ser logrado por causas y condiciones?" Esto no es lo mismo porque los razonamientos en los sistemas de Madhyamaka y la cognición válida dicen lo siguiente. En términos del entrenamiento en el nivel de lo aparente (como en los reinos puros), es en relación con lo que es permanente que se presenta lo impermanente. Basándose en esto último, como meras apariencias, es adecuado funcionar en términos de la tríada de agente, objeto y acción. Karmapa Rangjung Dorje dice que la línea IV.61c identifica principalmente los reinos Sambhogakāya y no los reinos Nirmāṇakāya por la siguiente razón. Los dos entrenamientos aquí en la igualdad de saṃsāra y nirvāṇa y en los reinos puros, respectivamente, son los medios para eliminar las manchas que oscurecen los rastros de haber meditado –los dos kāyas últimos (Dharmakāya y Sambhoga-kāya), que son el soporte y lo sostenido, respectivamente. Sin embargo, cuando un Nirmāṇakāya como Buda Śākyamuni enseña sobre la madre, no necesita cultivar este entrenamiento en los reinos puros. En ese punto, basándose en las totalidades y demás, él es capaz de hacer madurar a su séquito de discípulos a quienes había atraído antes al bendecirlo como un entorno puro mediante sus poderes milagrosos. Al comentar sobre el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, págs. 223-24) dice que los séquitos en los reinos de Buda puros no sufren de hambre, sed, etc., y que el suelo está libre de piedras, espinas, etc. Por lo tanto, el entorno es similar a los reinos de los dioses, pero como incluso eso es difícil de ejemplificar, estos reinos de Buda se ilustran simplemente diciendo que el suelo está hecho de oro, etc. En cuanto a las líneas limítrofes del entrenamiento en los reinos puros, según JNS existe desde el nivel de calor del camino de preparación hasta el final del décimo bhūmi. En el *Vivṛti* sobre el entrenamiento culminante del calor que se encuentra más abajo se dice que, en virtud de haber visto previamente seres en los infiernos y demás, los Bodisatvas son conscientes de eliminar los reinos desagradables en sus propios reinos de Buda. NSML (p. 512) está de acuerdo en decir que se enseña que la purificación de los reinos existe por debajo del séptimo bhūmi, pero el entrenamiento real que se analiza aquí es una característica especial de los tres bhūmis puros. YT (p. 519) lo limita al octavo bhūmi.

134 CZ, págs. 417-21.

135 El Tibetano de 1.62a es *yul dang sbyor ba can 'di ni* (Sct. *viśayo sya prayogasya*) que CE toma como "implica unirse" en lugar de "entrenamiento" (como hacen otros comentarios).

136 JNS (vol. 2, pág. 224) glosa la línea IV.62a como "el objeto profundo que es el Dharmadhātu (los tres conocimientos) y el entrenamiento especial en la habilidad en los medios para manifestarlo." En cuanto a cuál es la naturaleza del "entrenamiento" y demás en esta línea, JNS (pág. 225) simplemente dice que hay muchas posiciones diferentes entre los grandes maestros Indios y Tibetanos (para el *Vivṛti*, véase más abajo). PSD (págs. 339-40) dice lo siguiente sobre el objeto de este entrenamiento. Según el sūtra de veinticinco mil líneas (véase más abajo) y el *Vṛtti* (D3787, fol. 161b.2-3), es décuple –las tres puertas a la liberación y los siete conjuntos de Dharmas concordantes con la iluminación. Según el gran sūtra, el objeto consiste en las nueve absorciones de la permanencia progresiva, los diez poderes, las dieciocho cualidades únicas de Buda, etc. El tema (la naturaleza del entrenamiento) es el siguiente. Aunque el prajñā familiariza con todos los fenómenos, debido a la compasión, el fruto de esto (el propio bienestar) no se manifiesta y, por lo tanto, los Bodisatvas no moran en ninguno de los dos extremos del saṃsāra y el nirvāṇa. El entrenamiento en la habilidad en los medios es el que tiene como objeto la práctica de la igualdad, que se explicó anteriormente. PBG (p. 580) se refiere a los diez objetos anteriores como "los objetos o entrenamientos de los Bodisatvas" y dice que la naturaleza única del entrenamiento en la habilidad en los medios se explica como décuple por medio de diferentes maneras de lograr estos diez.

137 CZ, p. 424.

138 IX.32. El comentario del Segundo Pawo Rinpoche sobre el *Bodhicaryāvatāra* (Dpa' bo gtsug lag phreng ba n.d., pags. 675-76) explica esto y el siguiente verso (Una vez que esta "absoluta inexistencia" –la entidad a ser determinada– no puede ser observada, ¿cómo podría una inexistencia sin una base permanecer ante la mente?) de la siguiente manera. Uno debe familiarizarse con la noción discriminante de que todos los fenómenos son como una ilusión. Una vez que uno se familiariza con esta [noción], [los fenómenos] ni siquiera serán observados como meras ilusiones [sino] serán vistos como aspectos vacíos. Al familiarizarse con las tendencias latentes de la vacuidad, se abandonarán las tendencias latentes de las entidades –que aprehenden todas esas variedades como iguales y diferentes. Todos los fenómenos serán vistos como nada en absoluto. Tal vez te preguntes: "¿Es esta 'absoluta inexistencia' lo último?" También esta ("absoluta inexistencia"] es sólo algún tipo de noción discriminatoria, [un paso en] una secuencia correctiva. Sin embargo, no es la naturaleza perfecta [en sí misma] porque ni siquiera permanece como esta misma "absoluta inexistencia." El Venerable Nagārjuna [dijo] en [el verso 23 de su] *Lokātītastava*:

> Para renunciar a toda imaginación,
> enseñaste el néctar de la vacuidad.
> Sin embargo, aquellos que se aferran a ella
> también son culpados por ti.

Sin embargo, este laxante de no ver nada en absoluto se aplica como remedio para la enfermedad de aprehender puntos de referencia, [que existe] en los seres sintientes que están en problemas simplemente debido a estos puntos de referencia. La inexistencia absoluta, como alcanzar algo o no alcanzarlo, estar atado o ser liberado, ver o no ver, significa ver [la vacuidad] como el aspecto que es la extinción de todos los puntos de referencia. A través de acostumbrarse y familiarizarse cada vez más con exactamente esta [noción de la inexistencia absoluta], esta cognición que aprehende la inexistencia absoluta también será abandonada más adelante. Al ver todos los fenómenos como ilusorios, se invierte la reificación que está implícita en la concepción de la realidad. Entonces, incluso esta "inexistencia absoluta y completa" –la inexistencia misma que es la entidad que debe determinarse {aquí]– no puede observarse. Una vez que [tal es el caso], todos los fenómenos no existen como entidades o no-entidades en absoluto, y hay libertad de todo flujo de nociones discriminatorias, tales como [nociones] acerca de una base y algo basado en ella. Sin embargo,

¿cómo podría incluso esta entidad similar a la leña –una mera no-entidad sin una base– permanecer ante el prajñā inmaculado de la verdadera realidad que es una mente similar a la conflagración al final de los tiempos? Una vez que se consume la leña, el fuego también se apaga por sí solo. De la misma manera, esta misma mente de prajñā inmaculado se sumerge de esta manera dentro de la expansión de la verdadera realidad, que siempre está apaciguada, ya que es la naturaleza misma del no surgimiento y no cesación primordiales.

139 El Tibetano omite “hordas de.”

140 Véase también el Apéndice I4H.

141 El Tibetano de la línea IV.62c tiene “fuerza” (*shugs*) en lugar de “golpear” (Sct. *vedham*), por lo que una traducción más literal de CE aquí sería “la fuerza de dedicar virtudes a la iluminación perfecta...”

142 En Tibetano, “plegaria de aspiración” (Sct. *praṇidhi*) se traduce como “sendero de aspiración” (*smon lam*), y CE divide este término aquí.

143 JNS (vol. 2, pags. 224-25) comenta siguiendo en gran medida el sūtra en veinticinco mil líneas (CZ, pags. 424-30). (1) El ejemplo de un héroe que derrota a sus enemigos y luego es liberado junto con sus amigos y parientes de algún desierto muestra que los Bodisatvas son hábiles en los medios para vencer a los enemigos de la existencia y la paz a través del prajñā y compasión, respectivamente. (2) El ejemplo de un pájaro que se mueve por el cielo muestra que son hábiles en los medios para no permanecer y asentarse en la vacuidad, aunque se involucran en la vacuidad. (3) El ejemplo de un arquero experto muestra su habilidad de la siguiente manera. Mientras sus virtudes no hayan madurado hasta la iluminación perfecta, no manifiestan el verdadero fin, y una vez que estas han madurado, lo manifiestan. A través de la fuerza de su familiaridad con esta habilidad en los medios, tal como es, son hábiles en los medios para manifestar el verdadero fin sin ninguna dificultad. (4) Se entrenan en el verdadero fin a través del prajñā, pero la causa para no caer en el extremo de la paz en algún punto del camino es no abandonar a los seres sintientes por compasión. Además, los Bodisatvas son hábiles en los medios para (5) no estar apegados a la identidad de la persona y los cuatro errores (considerar lo impuro como limpio, lo que es sufrimiento como felicidad, lo impermanente como permanente y lo que no tiene identidad como una identidad); (6) no observar las dos identidades (o que estas identidades sean vacías); (7) haber terminado las características y los puntos de referencia; (8) haber terminado las plegarias de aspiración a los tres reinos; (9) demostrar su conocimiento de la vacuidad –el signo de la profecía del Buda sobre la iluminación insuperable de estos Bodisatvas que están dotados de habilidad en los medios; y (10) conocer ilimitados objetos cognoscibles, como el logro o no logro de signos. En cuanto a las líneas limítrofes de este entrenamiento, la mera habilidad en los medios existe desde el nivel de calor del camino Mahāyāna de la preparación en adelante, pero el entrenamiento especial al que se hace referencia aquí existe solo en los tres bhūmis puros. Al comentar sobre el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, págs. 230-31) dice que (1) al haber alcanzado la gran iluminación, uno ha ido más allá de todos los fenómenos que son obstáculos y no pueden ser obstruidos por los cuatro māras. (2) Al haberse familiarizado con el hecho de que todos los fenómenos son iguales en cuanto que son vacíos, la vacuidad –la no permanencia de algo– permanece porque el verdadero modo de ser no permanece como nada más. (3) Por medio de medios profundos, se logran las vastas plegarias de aspiración para liberar a los seres sintientes. A través de esto, el bienestar fructífero de los demás se produce al haber sido impulsados por la fuerza de la causa precedente de haber generado la Bodichita. (4) Al haberse familiarizado en gran medida, por el bien de los demás, con todos los tipos genuinos de conducta que son difíciles de comprender, los Bodisatvas son hábiles en los medios de infinitas formas de conducta que no son comunes a los Śrāvakas y Pratyekabudas. (5) Aunque se involucran en fenómenos puros, no se aferran a ningún fenómeno en términos de las tres esferas. (6) A través de la puerta a la liberación que es la vacuidad, no se observa nada en absoluto. (7) A través de la puerta a la liberación que es la ausencia de signos, no hay visión de caracte-

rísticas. (8) A través de la puerta de la liberación, que es la ausencia de deseos, no hay nada que lograr, es decir, nada a lo que aspirar. (9) Estos Bodisatvas poseen los signos de la irreversibilidad, ya que describen las características distintivas de la irreversibilidad a quienes les preguntan acerca de ella. (10) Son expertos en el conocimiento ilimitado en virtud de conocer todos los objetos de las dos realidades. Así pues, este entrenamiento en la habilidad de los medios es el entrenamiento en saber si el momento en términos del surgimiento o no del vasto bienestar de uno mismo y de los demás es adecuado o no para manifestar estos diez tipos de objetos de la prajñāpāramitā (el sujeto) como frutos para el bien de los demás.

144 *Prajñāpāramitāsaṃcayagāthā* XX.4. Los dos niveles se refieren a los de los Śrāvakas y los Pratyekabudas.

145 JNS (vol. 2, p. 233) dice que, para alcanzar el entrenamiento completo en todos los aspectos, se enseña que la progresión de la determinación de los tres conocimientos a través del estudio y la reflexión es lo que hace que uno finalmente gane maeatría sobre estos tres conocimientos por sí mismo, pero esta no es una enseñanza que diga que el entrenamiento culminante debe ser precedido necesariamente por la gama completa del entrenamiento completo en todos los aspectos. Así, el entrenamiento culminante representa las respectivas realizaciones supremas en los respectivos niveles de los caminos de preparación, visión y familiarización que son las consumaciones de haberse familiarizado con los aspectos de los tres conocimientos de manera combinada en los pasos correspondientes de la progresión del entrenamiento completo en todos los aspectos. Una vez que el entrenamiento completo en todos los aspectos, al estar dotado de una profunda habilidad en los medios, ha enseñado sus respectivas culminaciones, se vuelve irreversible. Para facilitar la comprensión de que tales realizaciones culminantes son irreversibles, se explican aquí presentando primero sus signos que ocurren en sueños y demás, que muestran que las respectivas realizaciones culminantes han surgido en aquellos que están dotados de tales signos. Sin embargo, estos signos no son repeticiones de los signos de irreversibilidad en el cuarto capítulo. YT (p. 526) dice que el entrenamiento culminante se explica después del entrenamiento completo en todos los aspectos porque este último es la causa y el primero es su resultado. BT (p. 582) explica que el entrenamiento culminante del camino de la preparación surge del entrenamiento en todos los aspectos en el camino de la acumulación y así sucesivamente. NSML (p. 516) está de acuerdo y explica que, a través de los Bodisatvas en el camino de la acumulación que se han familiarizado con los 173 aspectos de los tres conocimientos de manera combinada, las experiencias de la realidad con la que se familiarizan surgen principalmente de la meditación (y no del estudio y la reflexión). Esto se presenta como el entrenamiento culminante del camino de la preparación y así sucesivamente. Así, se explica siguiendo el entrenamiento completo en todos los aspectos. Los signos de irreversibilidad enseñados en el cuarto capítulo se refieren a los signos de los aprendices y no aprendices irreversibles, mientras que los signos enseñados en el quinto capítulo indican específicamente los signos de los logros de los respectivos niveles del entrenamiento culminante a través de haber cultivado los niveles precedentes correspondientes del entrenamiento completo en todos los aspectos. En cuanto a hacer coincidir el entrenamiento culminante con los sūtras de la prajñāpāramitā, según CZ (págs. 431-546), abarca desde La exposición del abandono del discernimiento (capítulo cincuenta y cinco) hasta La Exposición del Desarrollo del Camino (capítulo sesenta y nueve).

146 JNS (vol. 2, pág. 234) dice que (1) aquellos que alcanzan el entrenamiento culminante del calor en equilibrio meditativo no solo ven los fenómenos como si fueran sueños y demás durante el estado de vigilia del logro posterior, sino que lo hacen incluso en sus sueños. Al comentar el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, págs. 235-36) señala en (3) y los puntos siguientes que, según el sūtra de ocho mil líneas, uno sueña con ser un tathāgata que enseña a los cuatro tipos de séquitos, mientras que los sūtras de cien mil y veinticinco mil líneas hablan de soñar con otros tathāgatas. (7) A través de sus palabras benditas, los Bodisatvas logran la pacificación de las conflagraciones de las ciudades y

demás, pero no están orgullosos de ello. (8) Dicen: “Si se profetiza que me iluminaré, que el daño causado por los no humanos (como los yakṣas) sea eliminado.” (9) Los Bodisatvas confían en amigos espirituales al alejar todas las condiciones obstructivas a través de su conocimiento sobrenatural en cuanto a si estas condiciones obstruyen o no su propia liberación. (10) Se entrenan en la eliminación de las manchas que oscurecen la prajñāpāramitā –el momento permanente de Mahāmudrā, la conciencia suprema que es otra cosa. Aunque un momento permanente es insostenible entre los Niḥsvabhāvavādin-Mādhyamikas, entre los Yogācāra-Mādhyamikas tal permanencia es un sistema filosófico sin ningún defecto. (11) Los Bodisatvas no se aferran a ningún fenómeno tal como aparece y se le etiqueta. (12) Están cerca de la iluminación de Buda en virtud de la práctica de la prajñāpāramitā. En cuanto a las líneas limítrofes de estos doce signos en términos de si se refieren al estado de vigilia o a los sueños, hay muchas afirmaciones diferentes entre Āryavimuktisena, Ratnākaraśānti, Ratnakīrti, los dos Buddhaśrījñānas, Dharmakīrtiśrī, etc.

147 CZ, pág. 431 (como se mencionó anteriormente, de aquí en adelante CZ sigue el sūtra en dieciocho mil líneas).

148 CZ, págs. 442 y siguientes. JNS (vol. 2, págs. 236-37) añade que los catorce últimos ejemplos incluyen sus respectivas virtudes dedicadas a la Budeidad. Estos dieciséis ejemplos ilustran el aumento del mérito en aquellos que ya han cultivado la sabiduría del calor (como se ilustra a través de los doce signos anteriores) y, por lo tanto, han alcanzado el entrenamiento culminante del pico. Los numerosos ejemplos aquí muestran que los Bodisatvas que permanecen en este entrenamiento culminante, al no estar separados de la ocupación mental de que todos los fenómenos sean como sueños, se dedican a la prajñapāramitā y lo enseñan a otros. Esto es mucho más meritorio que los méritos en cualquiera de los dieciséis ejemplos. Al comentar el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, págs. 237-39) dice que este gran aumento del mérito se refiere a ocho formas principalmente externas y ocho principalmente internas de dicho aumento. Las primeras ocho son (1) ser superior al mérito de adorar a tantos Budas como seres sintientes hay en Jambudvīpa hasta un trichiliocosmos; en particular, (2) la ocupación mental concentrada en el entrenamiento culminante del pico en las palabras y el significado de la prajñāpāramitā durante el día y la noche; (3) el logro de la disposición equilibrada de haber ganado certeza acerca del Dharma del no surgimiento (y así estar libre de dudas al respecto); (4) la no observación de la naturaleza que ha de ser realizada (Mahāmudrā) y lo que causa su realización (los Dharmas que eliminan las manchas adventicias aparentes) porque la iluminación tiene la naturaleza de no ser adecuada para ser observada como un objeto de estados mentales (ordinarios) y porque es solo desde la perspectiva de estar bajo el dominio de la ignorancia que los Dharmas aparentes que causan la iluminación parecen como si hubiera factores que deben ser abandonados y remedios (o factores que causan la iluminación), pero no son objetos de enfoque que sean referentes reales; (5) ser superior a haber alcanzado las diez virtudes, los dhyānas y las absorciones sin forma; (6) todo tipo de dioses acercándose a aquellos que han alcanzado el entrenamiento culminante y siendo así enseñados el Dharma por estos últimos; (7) todos los māras que obstruyen convertirse en un Buda siendo eclipsados y por lo tanto no encontrando una oportunidad para el daño; (8) al igual que el Buda, tener una mente llena de respeto por todos los que han entrado en el Mahāyāna. Porque estos signos enseñan los resultados que surgen de las causas que son la motivación del Mahāyāna y la aplicación de esta motivación; si uno tiene confianza en los resultados, es razonable tener confianza también en sus causas. Los ocho tipos de aumento del mérito principalmente interno son (9) el entrenamiento de aquellos que alcanzaron este entrenamiento culminante que está libre de obstáculos en virtud de ser hábiles en los medios para promover el bienestar de uno mismo y de los demás en todos los aspectos; (10) su alegría de saber que pronto se convertirán en alguien que tiene la naturaleza de un Buda; (11) las virtudes que son la acumulación completa de las causas para alcanzar el fruto de la Budeidad; (12) debido a los votos del Bodisatva, las virtudes de no dar lugar a ningún estado mental (como la avaricia) que sea antagónico a las pāramitās; (13) las virtudes de la acumulación de sabiduría –es decir, no dar lugar a ningún pensamiento de que las meras

apariencias tienen características (como la forma); (14) saber que el prajñā del pico es el yoga en el que se combinan todas las pāramitās; (15) alcanzar todos los tipos excelentes de realización de los tres yānas; y (16) que este entrenamiento culminante del pico pronto esté cerca de la iluminación completamente perfecta, libre de todas las manchas. En cuanto a la manera en que el mérito aumenta dentro de estos dieciséis, se dice que, en comparación con los primeros, cada uno de los últimos son raíces de virtud más distinguidas. Algunos dicen que los dieciséis son iguales en cuanto a ser aumentos de las raíces de virtud, pero que hay una diferencia en los grados de tal aumento. Sin embargo, esta es una explicación auto-proclamada. Los primeros ocho y los últimos ocho se denominan "externos" e "internos", respectivamente, porque la manera de acumular raíces de virtud en dependencia de los flujos mentales de los demás es predominante en los primeros, mientras que los últimos se refieren a la acumulación de virtud en dependencia del propio flujo mental.

149 JNS (vol. 2, p. 240) explica que las características del entrenamiento culminante de la disposición equilibrada son, durante el logro posterior, hacer dedicaciones y no abandonar el bienestar de los seres sintientes. A través de los Dharmas de las tres omnisciencias (las cualidades de la generación de la Bodichita, etc.), se enseña la insuperable realización perfecta en el bhūmi de un Buda perfecto. No permanecer en nada más que el bienestar de los demás significa nunca abandonar el bienestar de los seres sintientes –el medio para eliminar las manchas adventicias. Estos dos se describen como estabilidad. Lo que se afirma explícitamente aquí es la mera virtud que se define por los tres conocimientos, pero el significado que debe entenderse con esto es que las virtudes de la perfección de las ocho realizaciones claras están dedicadas a la iluminación. En un comentario sobre el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, p. 241) dice que, mediante el poder de estar dotado de la habilidad en los medios perfectos para lograr el bienestar de los demás, incluso durante la fase de realización no conceptual en equilibrio meditativo y sin necesidad de elevarse a un logro posterior para disipar el sufrimiento de los demás, el bienestar de los demás se logra mediante la fuerza de este entrenamiento culminante que tiene la característica de no abandonar el bienestar de los demás en virtud de su naturaleza de manifestar gran compasión. Dedicar todos los Dharmas individuales de los tres conocimientos a la iluminación insuperable es una estabilidad definitiva en términos de iluminación. Porque al dedicar cualquier raíz de virtud a la iluminación centrándose en el bienestar de los demás, no hay duda de que estas virtudes posiblemente sean inestables con respecto a convertirse finalmente en iluminación.

150 CZ, p. 458.

151 JNS (vol. 2, págs. 241-43) dice que el entrenamiento culminante del Dharma Supremo se denomina "asentamiento completo de la mente" porque representa el samādhi de la mente que se asienta completamente en la triple falta de surgimiento (de los tres conocimientos) y las vastas virtudes de regocijo que se inducen a través de ese samādhi. Debido a que no se puede medir la abundancia de mérito (como regocijarse en las raíces de la virtud) durante este entrenamiento culminante, se dice que su samādhi ha aumentado en mérito hasta un punto que está más allá de toda medida. La afirmación de los sūtras de que regocijarse en las raíces de la virtud es una virtud inconmensurable y la afirmación del AA de que cultivar el samādhi es un mérito inconmensurable no son contradictorias. Mediante la consecución del entrenamiento culminante que consiste en el samādhi del Dharma Supremo, el mérito aumenta por medio de la mente que se asienta completamente en virtud de la acumulación inmensurable de sabiduría. Este es el significado de la mente que se asienta completamente en la perfección de la acumulación inmensurable de mérito, como el regocijo. Además, debe entenderse lo siguiente acerca de los cuatro niveles del entrenamiento culminante del camino de la preparación. Los sūtras y el AA no dicen que "señales", "aumento", "estabilidad" y "mente que se asienta completamente" sean la naturaleza completamente perfecta de los factores que conducen a la penetración. Además, en los sūtras, parece como si este entrenamiento culminante del camino de la preparación se presentara desde la

perspectiva del logro posterior. Sin embargo, el significado real de esto necesita ser explicado como una referencia al entrenamiento culminante que se logra por medio de los poderes especiales justo dentro de los equilibrios meditativos con respecto a cada aspecto individual de la certeza. La función del entrenamiento culminante del camino de la preparación es suprimir cualquiera de los cuatro conjuntos de concepciones que son los factores a los que hay que renunciar mediante la visión y la familiarización. En un comentario sobre el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, págs. 243-44) dice que las cosas mensurables (como un mundo de cuatro continentes) se pueden medir. Sin embargo, no se puede medir el alcance de las dos acumulaciones de mérito y sabiduría que caracterizan el samādhi del Dharma Supremo, en el que la naturaleza de todo (como las seis pāramitās) se convierte en una experiencia viviente.

152 CZ, pág. 459.

153 El Sánscrito de los versos 5-7 siempre tiene el caso dual para “concepciones.” Esto está ausente en el Tibetano de los versos 5, pero CE en este verso añade “dos.”

154 JNS (vol. 2, p. 245) dice que los dos conjuntos de concepciones sobre lo aprehendido se refieren a la participación en ciertos objetos viéndolos como algo que debe lograrse o afirmarse y a la renuncia de ciertos objetos por medio de la noción de que son algo que debe detenerse o negarse. La característica de estas concepciones es que sus objetos no son lo que parecen ser, es decir, que existen como si tuvieran una naturaleza propia. En este contexto, los sūtras enseñan explícitamente los remedios de estas concepciones y, por lo tanto, indican implícitamente los factores que deben abandonarse, mientras que AA los explica de manera opuesta (los comentarios de JNS sobre e *Vivṛti* sobre las concepciones sobre lo aprehendido y sobre el aprehensor se encuentran al comienzo del Apéndice I5A).

155 CZ, p. 460 (en contra de los sūtras, JNS, etc., CE tiene “forma” en lugar de “espacio”).

156 Tanto CE como JNS comentan las líneas V.7ab de una manera algo diferente (debido a que cambian el referente de “así” en V.7a y leen *gang gis* en lugar de *gang gi* en V.7c) que la mayoría de los otros comentarios, que todos dicen que no hay aprehensor sin algo aprehendido. Tanto el *Ālokā* (D3791, fols. 289b.7-290a.2) como el *Vivṛti* (D3793, fol. 122a.5–6) dicen que cuando las entidades que son los objetos (o referentes aprehendidos) de estas dos concepciones acerca del aprehensor no existen así –es decir, como teniendo realmente la naturaleza de algo aprehendido– tampoco se puede decir que estas dos concepciones sean los aprehensores de nada en absoluto. Así, su naturaleza es la de estar desprovistas de ser aprehensores, lo que significa que sólo se les aparecen apariencias erróneas, pero no el objeto verdadero real tal como es (los comentarios de JNS sobre el *Vivṛti* básicamente siguen esto; ver Apéndice I5A). BT (p. 593) dice que puesto que no es sostenible afirmar que estas dos concepciones sobre el aprehensor sean aprehensores que se comprometan con la naturaleza real de ningún objeto, son concepciones de aprehender de una manera errónea porque son conciencias erróneas cuyos referentes aprehendidos no existen en la talidad.

157 JNS (vol. 2, p. 247) explica que, divididas por los soportes psicofísicos de los seres ordinarios y los nobles, las concepciones de que los seres sintientes existen sustancialmente se afirman como las concepciones de los seres ordinarios sobre el aprehensor y las concepciones de que las personas existen meramente imputadas se afirman como las concepciones de los nobles sobre el aprehensor. Sin embargo, si los referentes aprehendidos –entidades que son referentes (externos) y entidades que son objetos de concepciones– no existen, tampoco existe ninguna naturaleza sustancial o imputada de ellos. Por lo tanto, ¿puede afirmarse que estos dos –entidades sustanciales e imputadas– son aprehensores a través de algo? Afirmar tal cosa no es razonable. Así como los referentes aprehendidos no existen, estos dos están desprovistos de cualquier naturaleza de un aprehensor. Por lo tanto, no son nada más que tener la característica de la vacuidad (para más detalles sobre las cuatro concepciones, véanse los Apéndices [1D en el Volumen Uno y I5A).

158 CZ, pág. 463.

159 JNS (vol. 2, pág. 256) comenta que estas nueve concepciones se basan en los fenómenos purificados de los Bodisatvas, es decir, los factores de involucrarse en (1) la naturaleza básica, cuya naturaleza está desprovista de cualquier imputación; (3) la realización perfecta del camino a través de la purificación del elemento básico –la disposición de la sabiduría no contaminada; (6) la propia realización del Bodisatva de los tres conocimientos; (7) habiendo realizado estos, los Bodisatvas son los agentes de distanciar cualquier ocupación mental en su propio bienestar; (8) la función del conocimiento del camino –el bienestar de los seres sintientes. Al comentar sobre el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, págs. 256-57) identifica los nueve objetos del apego aquí como (1) la naturaleza de no realizar lo que es vacío (la iluminación o la realidad de la cesación como el fruto) a través de lo que es vacío (la realidad del camino como la causa). Aquí, el *Vṛtti* habla de "no realizar" porque, al no observar qué resultados se deben alcanzar por qué causas y etc., los Bodisatvas están libres de cualquier cosa que se deba realizar y de cualquier cosa que realice. (2) A través de aquellos con fortuna suprema que entran en los tres bhūmis puros, su disposición para la Budeidad es segura. (3) A través de la comprensión de que todos los fenómenos aparentes son ilusorios (no existen por una naturaleza propia), se logran los objetivos de los caminos de la visión y la familiarización, que están de acuerdo con la verdadera realidad. (4) Lo inequívoco es la certeza de que los objetos aparentes de la conciencia son apariencias engañosas porque los objetos de enfoque de la apariencia no son nada más que reflejos, es decir, inexistentes que aparecen. (5) Precedidos por ver las cualidades y los defectos en relación con la verdadera realidad, los Bodisatvas rechazan los factores antagónicos y adoptan los remedios. (6) En virtud de estar libres de todas las manchas que oscurecen la naturaleza de los fenómenos, comprenden esta naturaleza por sí mismos. (7) Son los agentes de mantenerse alejados e ir mucho más allá de los dos niveles de Śrāvakas y Pratyekabudas ya que estos son yānas inferiores y estados deficientes. (8) Realizan la actividad de promover el bienestar de los seres sintientes mediante el cumplimiento de los deseos de aquellos que deben ser guiados en consecuencia. (9) A través del poder de ser hábiles en los medios correctos que conducen a la liberación, conectan a todos los seres con el fruto de establecerlos en el nirvāṇa no permanente. La naturaleza de estas nueve concepciones sobre lo aprehendido es la mente aferrada de pensar que los Bodisatvas perfectos deben ocuparse de estos objetos concibiéndolos como lo que debe adoptarse. Se sostiene que estas concepciones se abandonan mediante el entrenamiento en el camino correctivo de la visión. De acuerdo con los sūtras, PSD (págs. 353 y siguientes) enumera un remedio específico para cada uno de los cuatro conjuntos de nueve concepciones sobre el aprehensor y lo aprehendido en el contexto del camino de la visión.

160 CZ, pág. 467.

161 Tanto el Sánscrito *prṣṭhato gamana* como el Tibetano *rjes 'gro* pueden significar "perseguir (activamente)" o "seguir después."

162 Según JNS (vol. 2, pags. 258-59), los nueve objetos inferiores de los que se apartan los Bodisatvas son (1) la realización inferior del camino de los Śrāvakas, ya que este camino carece de habilidad en los medios y cae en los extremos de la existencia o la paz; (2) la tutoría inferior de no ser guiado a los bhūmis del Mahāyāna; (3) los caminos inferiores, ya que los aspectos que son los constituyentes del camino para lograr la Budeidad son incompletos; (4) seres con facultades inferiores ya que aquellos que han alcanzado el fruto de los Śrāvakas, cuando progresan al conocimiento de todos los aspectos, tienen que progresar en virtud de la condición de otro yāna –el de la prajñāpāramitā; (5) inferioridad de los medios para la omnisciencia ya que los Śrāvakas se apartan del objetivo que es el conocimiento de todos los aspectos; (6) renuncia inferior limitada ya que los Śrāvakas renuncian solo a la identidad de la persona; (7) sabiduría inferior en virtud de centrarse en una variedad de características de aprehensión; (8) bienestar inferior de los demás ya que los Śrāvakas son ignorantes acerca de permanecer en el conocimiento de todos los aspectos y acerca de introducir a otros para que permanezcan en él; y (9) a pesar de haber alcanzado el fruto

de los Śrāvakas, progresan al Budabhūmi siguiendo nuevamente posteriormente la prajñāpāramitā y las otras cinco pāramitās. A través de estas nueve concepciones, los Bodisatvas renuncian a los fenómenos purificados del Hīnayāna, dando así lugar al cansancio de los niveles de Śrāvakas y Pratyekabudas (aquí, JNS juega con el Tibetano *las yid 'byung ba* –"surgiendo de la mente"– traduciéndolo como *las yid 'byung ba* –"cansancio de"). Al comentar sobre el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, págs. 259-60) dice que estas nueve concepciones tratan sobre (2) la falta de un amigo espiritual Mahāyāna que sea experto en los medios; (3) los remedios para todos los oscurecimientos cognitivos siendo incompletos en el camino Śrāvaka y por lo tanto no siendo el camino para lograr la Budeidad perfecta; (4) proceder a las iluminaciones de los caminos inferiores en virtud de las condiciones que son otros maestros (Budas y amigos espirituales); (6) el camino Śrāvaka siendo un remedio limitado sólo para los oscurecimientos aflictivos; (7) en virtud de que los Śrāvakas se centran meramente en los dieciséis aspectos de las cuatro realidades, la realización en términos de su primer fruto (el que entra en la corriente) difiere de los que entran en la corriente Mahāyāna; (8) en virtud de no haber renunciado a todas las latencias de la ignorancia, los Śrāvakas no saben cómo permanecer en el dharmatākāya y luego mostrar los rūpakāyas como apareciendo dentro de la esfera de aquellos a ser guiados; y (9) cuando los arhats Śrāvaka, después de haber manifestado su nirvāṇa específico, se dedican al conocimiento de todos los aspectos a través de todo el camino Mahāyāna que incorpora las realizaciones de los Śrāvakas en el conocimiento de todos los aspectos, todos ellos deben practicar los medios para buscar nuevamente el Budabhūmi. La naturaleza de estas nueve concepciones sobre lo aprehendido es pensar que los Bodisatvas deben abandonar estos objetos (que se basan en los flujos mentales de los Śrāvakas) concibiéndolos como lo que debe ser descartado. Se sostiene que estas concepciones, que surgen en los flujos mentales de los Śrāvakas y Pratyekabudas como sus factores a ser adoptados, deben ser abandonadas a través de las mentes primarias y los factores mentales que sirven como la sabiduría correctiva del camino de la visión de los Bodisatvas.

163 CZ, p. 470.

164 JNS (vol. 2, pág. 261) explica que estas nueve concepciones de aprehender las mentes y los factores mentales de las personas aferrándose a ellos como sustancialmente existentes consisten en aferrarse a (1) tomar los fenómenos como cualidades y descartarlos concibiéndolos como defectos; (2) ocupación mental –la causa de la adopción y el rechazo; (3) adherirse a los fenómenos en los que uno se ocupa mentalmente y a los tres reinos de los seres sintientes; (4) permanecer en sustancias reales; (5) aferrarse a estas como entidades sustanciales; (9) aferrarse a proceder al Budabhūmi, tal como uno desea, siendo impedido por el poder de aprehender la existencia sustancial de estas maneras. Al comentar sobre el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, pags. 261-62) dice que (1) los Bodisatvas aquí se apoderan de fenómenos aparentemente ilusorios al tomarlos como sustancias reales. (2) Todos los fenómenos, que no existen como sustancias reales, no pueden realmente ser ocupados mentalmente, pero ellos se ocupan mentalmente de ellos como tales sustancias reales. (3) A través de la naturaleza de existir una ocupación mental con las características, ellos están apegados adhiriéndose a los tres reinos. (4) Al no permanecer en la vacuidad, ellos permanecen en el apego a las características. (5) En virtud de no aferrarse a las entidades, ellos se aferran a todos los fenómenos como reales [NSML (p. 538) tiene "como carentes de realidad"]. (6) Como todos los fenómenos no existen sustancialmente, son meras imputaciones, pero aquí, los Bodisatvas conciben lo opuesto. (7) A través del conocimiento de la verdadera realidad, no están apegados a ningún fenómeno y, por lo tanto, no se aferran, pero a eso le sigue posteriormente el desarrollo de lo opuesto –las concepciones del apego. (8) A través del mismo remedio de familiarizarse con todos los factores antagónicos del camino como la vacuidad y la igualdad, los Bodisatvas se aferran al remedio como si fuera una entidad sustancialmente existente. (9) A través de no comprender correctamente la realidad de la prajñāpāramitā, los Bodisatvas se separan de ella y, por lo tanto, piensan que se les impide avanzar hacia la Budeidad como lo desean. En virtud del apego a las apariencias que están vacías de una naturaleza propia (o naturalmente vacías) como entidades

últimas, las nueve concepciones sobre el aprehensor se consideran factores a los que se debe renunciar mediante la visión.

165 CZ, p. 474.

166 JNS (vol. 2, pág. 263) habla acerca de (1) que los Śrāvakas no se liberan finalmente de acuerdo con el proceder hacia la meta que es el Budabhūmi perfecto y, por lo tanto, se enfocan en la iluminación del Hīnayāna; (2) identificar el camino Mahāyāna como no siendo el camino supremo; (3) enfocarse en las causas que cesan y los resultados que surgen; (5) permanecer en la forma y demás como apariencias imputadas; la ausencia de (7) esforzarse por completar el camino y (8) la causa que es el conocimiento del camino; y (9) observar fuerzas opuestas, como māras, como entidades. Al comentar sobre el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, págs. 263-64) dice que estas nueve son concepciones acerca de lo siguiente: (1) Los Śrāvakas y los Pratyekabudas, al ser liberados por sí mismos, no son liberados finalmente de acuerdo con el objetivo del Mahāyāna. (2) Puesto que el hecho de que los Śrāvakas se contenten con el camino que ellos mismos desean no se explica como la madre, los otros caminos no son el camino del Mahāyāna. (3) Las causas y los resultados, respectivamente, son lo que surge y cesa como la naturaleza de la apariencia. (4) En virtud de la apariencia de ser ininterrumpido e interrumpido, respectivamente, todas las entidades son concebidas como unidas, en su propio momento, con un continuo o no unidas con un continuo. (5) Así como un pájaro que permanece en el cielo no depende de ningún soporte obstructivo, sino que permanece allí basado en su propia destreza, la forma y demás no permanecen como sustancias reales, sino solo como meras imputaciones. (6) Al generar la Bodichita y demás y progresar así hacia la gran iluminación, se destruyen las disposiciones de los Śrāvakas y los Pratyekabudas, siendo así seguro que sus estados no se manifiestan. (7) Puesto que no hay Dharma más distinguido que la talidad que uno debe alcanzar, no hay deseo de gran iluminación. (8) En términos de la realidad última, no hay causas –partículas diminutas y estados de conciencia. (9) En virtud de la naturaleza de uno de estar muy familiarizado con los factores antagónicos de las seis pāramitās (como la avaricia), se observan entidades opuestas (como māras). La naturaleza de estas nueve concepciones sobre el aprehensor es aferrarse a las entidades imputadas y también son factores que deben abandonarse a través de las mentes correctivas y los factores mentales del camino de la visión. En cuanto a los remedios para estos cuatro conjuntos de concepciones, véase el final del Apéndice I5A. STT (pags. 136-37) explica las cuatro concepciones sobre el aprehensor y lo aprehendido que deben abandonarse a través de la visión como (a) aferrarse a la existencia real de lo que aparece como varios tipos de aprehensor y aprehendido (tales como saṃsāra y nirvāṇa, o lo que debe adoptarse y lo que debe rechazarse); (b) aferrarse a la existencia absolutamente real de la conciencia que se aferra al saṃsāra y al nirvāṇa como siendo diferentes y aparece como varios tipos de apariencias; (c) aferrarse a la existencia absolutamente real de un yo personal como siendo permanente, único, independiente, limpio, etc.; y (d) aferrarse a la existencia absolutamente real de identidades fenoménicas –simples individuos imputados siendo impermanentes y demás.

167 CZ, p. 477.

168 JNS (vol. 2, págs. 266-67) dice que (1) es seguro que los Bodisatvas que se sumergen en la prajñāpāramitā alcanzarán la iluminación insuperable. Por lo tanto, como se ejemplifica en las historias de vida de los maestros del pasado, se profetiza que otros seres que serán guiados y que se establecerán en la iluminación genuina se convertirán en Budas, como el Buda actual que profetizó que ciertos seis mil monjes que se habían sumergido en la prajñāpāramitā despertarán a la iluminación insuperable y aparecerán en el mundo como los tathāgatas, todos ellos llamados Avakīrṇakusuma en el eón estelar. [Esta profecía está relata en los sūtras en dieciocho mil y ocho mil líneas (CZ, p. 482; Conze 1973, p. 265).] (2) Por lo tanto, aquellos que desean la iluminación deben entrenarse en la prajñāpāramitā. Puesto que este entrenamiento depende a su vez del estudio inequívoco de las palabras y el significado de la prajñāpāramitā, que son las causas que hacen que uno alcance esta iluminación, el Buda se las confió a Ananda, diciendo: “Cuídalas sin dejar que se

pierdan y asimílalas por completo. Luego enséñalas a los demás y difúndelas por todas partes.” (3) La familiarización con la prajñapāramitā por parte de los Bodisatvas que moran en el nivel del Dharma Supremo y hacen de las palabras y el significado que se les confiaron de la manera antes mencionada una experiencia viviente es la condición causal concordante para alcanzar la iluminación de manera ininterrumpida y, por lo tanto, induce la realización clara del camino de la visión. Por lo tanto, tiene la característica de una abundancia de mérito inmensurable que surge en los flujos mentales de tales Bodisatvas. En resumen, como se ejemplifica en historias de vida del pasado, si los seguidores del séquito de un maestro están inmersos en la prajñāpāramitā, reciben la profecía de que alcanzarán la iluminación definitivamente. El maestro confía la causa de esta iluminación (las palabras y el significado de la prajñāpāramitā) a los flujos mentales de sus seguidores. Al familiarizarse con lo que se les ha confiado de esta manera, se entrenan en la manifestación de una parte de la iluminación –el camino de la visión que se enseña en este contexto. Por lo tanto, el resultado de esto tiene la naturaleza de un mérito enormemente creciente. En un comentario sobre el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, págs. 267-68) dice que la primera causa cooperativa para manifestar la iluminación consiste en que los Budas y Bodisatvas enseñen las condiciones cooperativas –los caminos de la visión y la familiarización (la rueda del Dharma)– que son las ayudas para que otros manifiesten esta iluminación, estableciéndolos así en la iluminación que tiene la naturaleza del camino de la visión. Para implantar la segunda causa cooperativa para la iluminación en los flujos mentales de aquellos que serán guiados, se les confían las palabras y el significado de la prajñāpāramitā a través de muchos medios para señalarlos. La tercera causa cooperativa es no tener ninguna batalla con los factores antagónicos que se deben abandonar y que interrumpen el logro de la gran iluminación, lo que significa familiarizarse con la prajñāpāramitā durante el equilibrio meditativo y dedicarse a la generosidad y demás durante el logro posterior. Por lo tanto, esta es una práctica que tiene la característica de alcanzar la gran abundancia del mérito de la iluminación fructífera. Aquí, algunos afirman que hay una causa apropiadora o sustancial de la gran iluminación y la presentan como el continuo mental de familiarizarse con la mente que se apropia estando vacía de existencia real. Esto no concuerda con la intención de ninguno de entre todos los Budas y Bodisatvas porque el continuo mental de familiarizarse con la mente que está vacía de existencia real es una mancha adventicia. Por lo tanto, es imposible que funcione como la causa apropiadora o sustancial de la gran iluminación. En general, las causas apropiadora o sustanciales se presentan como fenómenos condicionados impermanentes, mientras que la gran iluminación permanente e incondicionada no tiene ninguna causa apropiadora o sustancial. Porque está libre de cualquier punto de referencia, como lo que se apropia, quién se lo apropia y cómo se lo apropia. Sin embargo, en la manera de señalar que las manchas engañosas que oscurecen la gran iluminación son engañosas, las condiciones cooperativas funcionan como las condiciones para que la iluminación se manifieste claramente.

169 CZ, pág. 480.

170 JNS (vol. 2, pág. 271) explica que la sabiduría del Mahāmudrā, en la que las manchas se terminan primordialmente y que no surge como algo condicionado desde el principio mismo, se llama y se enseña como “la naturaleza de la iluminación.” Porque no hay una terminación repentina de las manchas previamente existentes, ni es el caso de que un surgimiento previamente existente, al ser obstruido repentinamente, se haya convertido en la falta de surgimiento. En el debido orden, estas dos deben entenderse como la sabiduría de la terminación de las manchas y la sabiduría del no surgimiento. En un comentario sobre el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, págs. 271 y 278-79) dice que los realistas piensan: “Las manchas de oscurecimientos aflictivos y cognitivos, que realmente han surgido antes, se vuelven no surgidas más tarde mediante los remedios.” Esto no está justificado porque el Bhagavan Maitreya dice en *Madhyāntavibhāga* V.19ab:

> Excepto por el Dharmadhātu,
> no hay fenómenos. [Esta cita aparece en el *Vivṛti* (D3793, fol. 124a.6).]

Así, la naturaleza insondable del Dharmadhātu, que no ha surgido y es incesante en virtud de ser incondicionado como el espacio, existe. Por lo tanto, excepto por él, no hay fenómeno en ningún sentido. Puesto que no hay fenómenos, se establece que cualquier fenómeno como las manchas es primordialmente inexistente. Aquí, Haribhadra da una escritura confiable como su razón para refutar la posición anterior de los realistas. A continuación, enseña que también hay razonamientos para esto que operan a través del poder de las entidades. Estos consisten en el razonamiento de estar libre de una naturaleza de unidad y multiplicidad (la negación a través del análisis de la naturaleza de lo que está a la mano); el razonamiento de la astilla vajra (la negación a través del análisis de las causas); el razonamiento que niega el surgimiento de existentes e inexistentes (la negación a través del análisis de los resultados); el razonamiento que niega el surgimiento de las cuatro posibilidades (la negación a través del análisis de las causas y los resultados); y el razonamiento de la originación dependiente (analizando las meras apariencias; para más detalles sobre estos cinco razonamientos, véase el Apéndice I5C y Brunnhölzl 2004, pags. 231-62). Si se elimina mediante las cogniciones válidas inducidas por estos razonamientos que las manchas existen como entidades que se justifican como establecidas a través de una naturaleza propia, uno se da cuenta de que son inexistentes. Así, al igual que un loto celestial, la iluminación es sin ninguna cesación de algo previamente existente y sin ningún surgimiento posterior. En consecuencia, según tales ejemplos, el conocimiento de la terminación significa que la terminación de las manchas se conoce como terminación porque nunca existieron en primer lugar. El conocimiento del no surgimiento significa que el corazón de Buda no surgido –Mahāmudrā– se conoce como no surgido. Por lo tanto, se afirma que la gran iluminación tiene el carácter de la naturaleza real de los tres kāyas últimos, como el Dharmakāya, cuya característica es la sabiduría experimentada personalmente de comprender la naturaleza básica de todos los fenómenos de una manera inequívoca. Véase también el Apéndice I5B.

171 CZ, pág. 488.

172 Al comentar el *Vivṛti*, JNS (pág. 279) explica que los tirthikas Budistas –realistas– piensan: “La iluminación se refiere al conocimiento de que las manchas previamente existentes han sido eliminadas y no surgen más tarde. Por lo tanto, el conocimiento de la terminación significa que las entidades de las manchas adventicias son eliminadas a través de los estados mentales de destrucción de ellas a través de sus remedios, y el conocimiento de la no aparición significa que las entidades que son estas manchas no surgen de nuevo en virtud de los estados mentales que interrumpen su surgimiento.”

173 El Tibetano de las dos últimas líneas dice: “¿Qué tipo de concepciones podrían terminar y qué tipo de no surgimiento podría lograrse?” (*rnam par rtog rigs ci zhig zad/ skye med rnam pa ci zhig 'thob*).

174 Una interpretación más literal de CE hasta aquí (de acuerdo con el Tibetano de V.19cd), que no está formulada como una pregunta, sería “. . . ningún tipo de concepciones –los factores a ser abandonados– no ha sido terminado y ningún tipo de no surgimiento ha sido causado para ser alcanzado nuevamente porque...”

175 I.51cd. Aquí, JNS (p. 281) también cita el *Uttaratantra* I.15cd: “. . Se debe a la pureza natural completa [de la mente] y debido a la terminación primordial de las aflicciones.”

176 XV.8cd. Obsérvese que los versos V.19-21 no tienen correspondencias directas en los sūtras, sino que son temas complementarios introducidos por AA y elaborados en sus comentarios. JNS (vol. 2, págs. 280 y 282) explica en los V.19-20 que no hay necesidad de que cese de nuevo ninguna mancha adventicia en la gran iluminación incondicionada, en la que estas manchas adventicias nunca han existido en primer lugar. Por lo tanto, mediante la capacidad de esta naturaleza pura sin cesación (el camino llamado “visión”), ¿qué tipo de concepciones previamente existentes podrían haber sido terminadas y qué clases de sabiduría previamente inexistentes que

comprenden el no surgimiento podrían alcanzarse? Ninguna de esas concepciones ha sido terminada y no hay tal sabiduría que alcanzar. La esencia de esto es la siguiente: Algunos oponentes pueden decir, "En este caso, se sigue que la iluminación –purificación y realización– no está justificada porque no hay terminación de lo que se debe purificar (manchas reales previamente existentes) ni nuevo surgimiento de lo que se debe realizar (el conocimiento del no surgimiento)." Es suficiente responder a esto diciendo que la implicación no es cierta o que la implicación es contradictoria. En cuanto a la primera opción, la gran iluminación no tiene que ser una iluminación por medio de la terminación de las manchas previamente existentes y el surgimiento posterior de la sabiduría del no surgimiento porque es inmutabilidad primordial –la sabiduría libre de los extremos de los puntos de referencia del surgimiento y la cesación– que es exactamente como la vacuidad. En cuanto a la segunda respuesta, dado que es imposible que las manchas realmente existentes se terminen, no son adecuadas para ser purificadas de todos modos. Puesto que es imposible que lo que no surge y es incondicionado surja de nuevo, no es adecuado como una iluminación recién surgida. Por lo tanto, la iluminación tal como la afirman los realistas anteriormente no es sostenible. En resumen, el resultado de la libertad del camino de la visión, que tiene la naturaleza de la iluminación, no termina con las manchas previamente existentes ni produce un surgimiento posterior de la sabiduría del no surgimiento porque su naturaleza es la vacuidad libre de surgimiento y cese. Para los Śrāvakas, esta razón es una razón que prueba un hecho, pero en el Mahāyāna, es solo una razón correcta que prueba una convención. Por lo tanto, su propiedad de sujeto se establece a través de la cognición válida y su implicación también lo es porque algo incondicionado libre de surgimiento y cese no realiza las actividades de producir ningún resultado en términos de terminación y logro. Quien acepte esto tiene la buena fortuna de ponerse del lado del Madhyamaka que es mi posición. En cuanto a lo que Maitreya considera asombroso, es la siguiente declaración la que contradice el razonamiento. Se dice que los fenómenos que son otros (manchas adventicias) existen primordialmente como algo que no se puede abandonar, tal como la naturaleza de la iluminación. Al mismo tiempo, se supone que este Bhagavan, que enseña lo que se debe adoptar y rechazar con respecto a los objetos cognoscibles, ha terminado de repente, a través del camino, con estas oscurecimientos de existencia primordial. La razón de que esto sea asombroso es que una naturaleza existente postulada de entidades no puede transformarse en algo inexistente, ni la inexistencia de una naturaleza de entidades puede transformarse a través de cualquiera cosa en existente. Al comentar sobre el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, págs. 281-82 y 302-3) dice que la naturaleza última de la talidad está libre de cualquier terminación de lo que ha surgido (las manchas) y de cualquier recesión de estas manchas que obstruyan el surgimiento de lo que no ha surgido (la naturaleza de los fenómenos). Por lo tanto, según los realistas que se aferran equivocadamente a entidades que son meras apariencias como si fueran reales, mediante el poder del surgimiento del camino de la visión, ¿qué manchas que han surgido y existen como la naturaleza de las concepciones y demás podrían ser eliminadas? De ello se deduce que ninguna de ellas puede ser eliminada porque existen por una naturaleza propia. ¿Y qué no surgido que no surge podría posiblemente surgir? Dado que no surge en primer lugar, tales afirmaciones de los realistas simplemente invalidan su propia posición. Dado que no existen tales inconsistencias en nuestra tradición escritural Madhyamaka, simplemente parece razonable que estos realistas también la acepten. En cuanto a la enseñanza explícita de AA V.20, los realistas se aferran a las manchas como si fueran entidades reales permanentes, que son tan inmutables como el espacio. Esto significa que cualquier surgimiento de remedios y cualquier renuncia a los factores que deben ser abandonados son imposibles. Si afirman que el remedio que se encuentra aquí en el camino de la visión tiene la naturaleza de ser sólo su cognición momentánea del Dharma, mientras que los factores que deben abandonarse (oscurecimientos cognitivos) existen en última instancia, entonces, incluso mediante el cultivo de este remedio, los factores que deben abandonarse no pueden cesar. Así como cuando uno medita sobre la inexistencia del espacio, dicho remedio no puede invalidar ni en lo más mínimo esos factores supuestamente existentes en última instancia que deben abandonarse. Así, en los sistemas de los realistas, simplemente no es sostenible que las manchas puedan abandonarse

alguna vez porque no han puesto fin al aferramiento equivocado a las entidades reales, que es lo opuesto a cómo son las cosas en realidad. En consecuencia, Maitreya considera asombroso sostener las posiciones mutuamente excluyentes de que los Budas renuncian a todos los oscurecimientos cognitivos, mientras que las manchas que deben abandonarse realmente existen. En este contexto, el ejemplo anterior de *Vivṛti* sobre el espacio como sustancia permanente se refiere a la posición de los Śrāvakas, pero no a lo que el Mahāyāna entiende por espacio. En resumen, los Mādhyamikas afirman que, y mucho menos hablando de cualquier tipo de factores reales y permanentes a los que se deba renunciar, estos factores nunca han existido en primer lugar. Para demostrarlo, primero prueban que la conciencia (que tiene la naturaleza de las manchas adventicias) es impermanente, y que lo que es impermanente se establece como vacío. Como dicen los versos 53-54 del *Bodhicittavivaraṇa* de Nagārjuna:

> Para quien la conciencia es momentánea,
> no es permanente.
> Si la mente es impermanente,
> ¿Cómo podría eso ser contradictorio con la vacuidad?
>
> En resumen, si los Budas
> sostienen que la mente es impermanente,
> ¿por qué no deberían sostener
> que la mente es vacío?

En consecuencia, la manera de ser impermanente aquí no es ser impermanente después de haber surgido, sino ser impermanente en virtud de este mismo surgimiento porque el surgimiento per se no se establece si no es impermanente. Puedes pensar: “Pero si las manchas que se deben abandonar fueran impermanentes y vacías en el sentido de no existir en su propio momento, tampoco se superarían con ningún remedio que no sean ellas, e incluso si se superaran, sería innecesario.” Cuando se analizan, los factores momentáneos que se deben abandonar no se superan con remedios porque ya han cesado, una vez que entran en existencia. Sin embargo, las manchas que se deben abandonar consisten en el continuo de manchas que surgieron en virtud de la condición de error, y es este continuo el que necesita ser superado a través de los remedios que previenen el surgimiento de esta condición de error. Si no se supera este continuo de errores, se experimenta sufrimiento al tomar lo que no tiene identidad como una identidad. Para más detalles sobre lo que se enseña implícitamente en AA V.20 –las cuatro etapas del yoga– véase el Apéndice I5D.

177 Para las diversas fuentes de este verso, véase el Apéndice I5D2d.

178 I.13a.

179 XXVIII.7 (D13, fol. 16b.2-3; Conze 1973, p. 67); CE cita sólo las líneas b y la mitad de c.

180 X.256-257 (D107; ACIP MDO SDE CA@270a.2-3). La traducción corresponde al Sánscrito y al Tibetano en el *Kangyur*, mientras que CE solo cita X.256-257ab con algunas corrupciones (la línea real 256c aparece como 257a, mientras que 256c en CE dice *snang ba med pa la brten nas*). Para la explicación poco común de JNS de X.257 y las observaciones generales sobre la última línea de ese verso, véase el Apéndice I5D2db. En cuanto al comentario del propio JNS sobre AA V.21 (vol. 2, pags. 304-10), que se centra en la sabiduría no dual, se encuentra en el Apéndice 11G6 en el Volumen Uno. Al comentar sobre el *Vivṛti*, JNS (pags. 304 y 310-11) comienza diciendo que V.21 establece la posición de la “falta de naturaleza”, que es el sistema de Madhyamaka. Solo esto es lo que deben aceptar aquellos que desean la liberación. A continuación, volviendo a sus comentarios sobre el *Vivṛti* en la cuarta etapa del yoga (véase el Apéndice I5D), JNS hace que alguien pregunte por qué no es sostenible la existencia de la sabiduría no dual cuya naturaleza es la originación dependiente. Si existiera en la manera de ser establecida como una entidad a través de una naturaleza propia, no es sostenible liberarse del apego a ella como tal entidad. Por lo tanto, sin

quitar nada de los fenómenos (las meras apariencias) negando que existan de acuerdo con la originación dependiente, o añadirles algo superponiendo que existen como establecidos a través de una naturaleza propia, todos estos fenómenos que meramente aparecen tienen la naturaleza convencional de existir en el nivel de la realidad aparente como un consenso mundano común correcto que solo satisface mientras no se lo examine. Esto debe examinarse como si tuviera la naturaleza real de ser sin ninguna naturaleza, no surgimiento, vaciedad primordial, etc. "Pero cuando se examina de esta manera, si todos los fenómenos tuvieran la naturaleza ilusoria de una mera originación dependiente vacía de cualquier naturaleza, las presentaciones de los factores que deben abandonarse y sus remedios serían insostenibles." No son insostenibles –así como un elefante ilusorio puede derrotar a otro elefante ilusorio al producir remedios de la originación dependiente que están vacíos de una naturaleza propia, los factores de la originación dependiente que deben abandonarse y que están vacíos de una naturaleza propia se eliminan. Una vez que se ve la verdadera realidad en virtud de eso, uno se libera de la esclavitud. El *Sārottamā* de Ratnākaraśānti (D3803, fols. 183b.7-184a.1) comenta que no hay nada que eliminar porque ni las personas ni los fenómenos existen. Tampoco hay nada que agregar porque la falta de identidad de la persona y de los fenómenos no tiene principio ni fin. Sin embargo, estos dos tipos de falta de identidad deben ser vistos como la verdadera realidad tal como realmente son, porque si se ve la verdadera realidad de la falta de identidad de la persona, uno se libera de los oscurecimientos aflictivos, y, si se ve la verdadera realidad de la falta de identidad de los fenómenos, uno se libera de los oscurecimientos cognitivos. LN (vol. 2, págs. 280 y siguientes), YT (págs. 570 y siguientes), PSD (pág. 368) y NSML (págs. 551-52) están de acuerdo en que este verso presenta la visión Madhyamaka y siguen de cerca la explicación anterior de *Vivṛti* de que todos los fenómenos están libres de la inexistencia completa (en virtud de la originación dependiente) y de la existencia real (en virtud de carecer de cualquier naturaleza). Como se señala en la Introducción, AA V.21 es idéntico a uno de los versos más esenciales del *Uttaratantra* (I.154) y, en general, se ubica entre los versos más famosos y citados en la literatura del Mahāyāna. Según el *Precioso Ornamento de la Liberación* de Gampopa (Sgam po pa 1990, p. 289), proviene originalmente del *Gaganagañja-paripṛcchāsūtra* (P815). A excepción de la tercera línea, también se encuentra en el *Śrīmahābalatantra* (P36, fol. 34a.6-7). Hasta donde yo sé, hay al menos diez obras más en las que aparece: *Sumaṅgalavisāranī* 1.12 de Buddhaghosa (en Pāli, atribuye el contenido al Buda); *Pratītyasamutpādahṛdayakārikā* (verso 7) y *Kāyatrayastotranamasyavivaraṇa* de Nagārjuna (P2016, fol. 83a.7); *Saundarananda* (paráfrasis XIII.44) y *Suklavidarśana* (un resumen del *Śālistambasūtra* que comienza con este verso) de Aśvaghoṣa; *Madhyāntavibhāgatīkā* (edición Pandeya, pág. 23; P5534, fol. 36a.5) de Sthiramati; *Nāmasaṃgītiṭīkā* ad VI.5 (que lo atribuye a Nāgārjuna); *Kāyatrayāvatāramukha* (paráfrasis del verso 106) de Nāgamitra; *Bodhisattvabhūmi* (edición Wogihara, pág. 48; prosa); y el *Mahāyānaśraddhotpāda* (traducción de Suzuki, p. 57; prosa).

181 Como se indica en el esquema de CE, el camino de la visión se presenta aquí en términos de los cuatro remedios (ver abajo y el Gráfico 20 en el Volumen Uno), siendo el Dharma Supremo del camino de la preparación el primero de estos cuatro (el remedio invalidante) y el camino de la visión el segundo (el remedio del abandono).

182 Esto significa que hay aplicaciones específicas de la ética, la paciencia, el vigor, el dhyāna y el prajñā con respecto a la generosidad, y el mismo principio se aplica a la generosidad, la paciencia, etc. con respecto a la ética y demás (llegando así a seis grupos de cinco). En esto, CE está de acuerdo con JNS (ver más abajo).

183 En contra de la CE, todos los demás comentarios coinciden en que el entrenamiento culminante del camino de la visión consiste meramente en su primer momento –el camino ininterrumpido que es la disposición equilibrada para la cognición del Dharma del sufrimiento. JNS (vol. 2, pags. 311-12) añade que Haribhadra enumera aquí seis conjuntos de seis pāramitās, al igual

que en el contexto de la práctica de la armadura en AA I.43 (que es seguida por la mayoría de los demás comentaristas). Sin embargo, algunos eruditos Tibetanos rechazan aquí la explicación de *Vivṛti*, diciendo que explicar la misma manera de combinar las pāramitās en ambos contextos contradice los sūtras (en el último contexto, los sūtras de hecho sólo hablan de la ética y demás de la generosidad, etc., pero no de la generosidad de la generosidad, etc.; véase CZ, pags. 492 y sigs.). En general, los entrenamientos culminantes del camino de la visión, el camino de la familiarización y el camino ininterrumpido deben explicarse como compuestos por cuatro caminos cada uno, que se denominan los cuatro remedios. En función de las fases de (a) todavía estar en el proceso de erradicar los factores respectivos que se deben abandonar en un camino determinado o (b) ya haberlos erradicado, estos cuatro son los siguientes: (1) El remedio invalidante es el camino de la preparación (enfocarse en las cuatro realidades de los nobles e invalidar los oscurecimientos en términos de sus dieciséis aspectos). (2) El remedio de la renuncia se refiere a los caminos ininterrumpidos (el proceso real de erradicar incluso las semillas de los factores respectivos que se deben abandonar). (3) El remedio de sostenimiento se refiere a los caminos de la liberación (experimentar y sostener la libertad alcanzada de los factores que se han abandonado a través de los caminos ininterrumpidos anteriores). (4) El remedio de distanciamiento se refiere a los caminos especiales (que potencian las realizaciones que se alcanzaron a través de los caminos de liberación anteriores). De esta manera, los dos primeros remedios pertenecen a la fase (a) y los dos últimos a la fase (b). Según el Séptimo Karmapa (Chos grags rgya mtsho 1985, vol. 1, p. 257), el primer remedio debilita los factores que se deben abandonar; el segundo los erradica; el tercero manifiesta la liberación; y el cuarto distancia los factores que se deben abandonar. JNS dice que, según las intenciones de Āryavimuktisena y Haribhadra, los cuatro remedios en el contexto del entrenamiento culminante del camino de la visión son los siguientes: (1) Surge a partir del Dharma Supremo del camino de la preparación. (2) se explica como simultáneo con el momento de la preparación para la cognición del Dharma del sufrimiento (que es la culminación real del camino de la visión). (3) no aparece claramente en V.22, pero el *Vivṛti* lo explica como la realización del decimosexto momento del camino de la visión, que se alcanza simultáneamente con el abandono tanto de los 108 oscurecimientos cognitivos como de las 108 latencias de las aflicciones (que, como se explicó antes, son parte de los factores a los que se debe renunciar mediante la visión). (4) se presenta como el equilibrio meditativo del deporte del león y su posterior logro. En un comentario sobre el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, págs. 312-13) dice que la naturaleza del camino ininterrumpido del camino de la visión aquí (la disposición del Dharma del sufrimiento) surge como caracterizada por ser pura de las tres esferas (agente, objeto y acción) y conllevar treinta y seis aspectos no contaminados (las seis veces seis pāramitās). Esta clara realización –la culminación de haberse familiarizado con los aspectos de los tres conocimientos de una manera combinada (durante el entrenamiento en todos los aspectos)– es el entrenamiento culminante del camino de la visión en este capítulo. En cuanto a sus divisiones, los 108 obscurecimientos cognitivos que son los factores que se deben abandonar a través de la visión (los cuatro conjuntos de nueve concepciones acerca de aprehensor y aprehendido multiplicados por los tres reinos) se abandonan a través de los 108 aspectos del entrenamiento culminante del camino de la visión (los seis conjuntos de seis pāramitās multiplicados por los tres reinos). A través de la fuerza de esto, se incluye el abandono de las 108 latencias aflictivas que dan lugar a las concepciones aflictivas, alcanzándose en virtud de la naturaleza de la originación dependiente. En este contexto, Āryavimuktisena y Haribhadra tienen la intención de no presentar las latencias de las aflicciones como obscurecimientos aflictivos, aunque aquí se abandonan los obscurecimientos aflictivos. Aunque se abandonan las latencias de las aflicciones, no queda explícitamente claro en ninguno de sus comentarios que se hayan abandonado las semillas de las aflicciones. Aun así, algunos dicen que la afirmación de que las semillas han sido abandonadas aquí es la intención de Āryavimuktisena y Haribhadra. En resumen, los dos oscurecimientos aquí consisten en los dos conjuntos de 108 concepciones aflictivas y cognitivas (es decir, dos veces treinta y seis en términos de cada uno de los tres reinos). El entrenamiento culminante del camino de la visión que se centra en estos dos conjuntos diferentes consiste en dos

conjuntos de 108 pāramitās (es decir, dos veces seis conjuntos de seis en términos de cada uno de los tres reinos). Por lo tanto, la cantidad de los factores que se deben abandonar y sus remedios aquí es seguro que será 432.

184 CZ, pág. 492.

185 CZ, pág. 501. La última frase falta en CZ, que sigue al sūtra en dieciocho mil líneas. BT (págs. 621-22) dice que el examen de la originación dependiente durante el logro posterior del deporte del león solo se menciona en el sūtra en veinticinco mil líneas y su edición revisada. Para obtener detalles sobre el deporte del león, véase la explicación general de este samādhi dentro del contexto del entrenamiento culminante del camino de la familiarización (véase el Apéndice I5F). Al comentar el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, págs. 338-39) dice que, para obtener maestría sobre la sabiduría del camino de la visión, uno se familiariza con la realización del camino de la visión una y otra vez. Hay una pequeña duda en este punto, ya que algunos comentaristas incluyen el verso V.23 en el conjunto de versos que pertenecen al entrenamiento culminante del camino de la familiarización, mientras que Haribhadra lo incluye en el conjunto de versos sobre el entrenamiento culminante del camino de la visión. De hecho, puesto que tanto el deporte del león (como el equilibrio meditativo) como la manera de examinar la originación dependiente (como su logro posterior) no son adecuados como el camino de la visión, no se incluyen en el entrenamiento culminante del camino de la visión. Sin embargo, Haribhadra los incluye en la sección sobre el camino de la visión porque representan el camino especial del camino de la visión. Puede que te preguntes por qué este equilibrio meditativo del deporte del león no es adecuado como el entrenamiento culminante del camino de la visión. La razón es que todos los dieciséis momentos del camino de la visión dependen únicamente de su causa sustancial específica, que es la sabiduría del Dharma Supremo del camino de la preparación que, a su vez, depende de cualquiera de los seis fundamentos de dhyāna. Sin embargo, como durante estos dieciséis momentos no hay tiempo para trasladar las facultades a otros niveles de samādhi (como es el caso del deporte del león), el deporte del león no surge de la causa específica que es la sabiduría del Dharma Supremo. En cuanto a los comentarios reales de *Vivṛti*, puesto que los yoguis que han alcanzado el camino de la visión no tienen ningún temor a los oscurecimientos aflictivos o cognitivos, se absorben en el samādhi con el nombre de “el deporte del león” o “retozón.” En virtud de haber logrado el soporte mental de este samādhi supremo de la calma mental, justo después de eso, el prajñā de la visión superior examina la originación dependiente en sus órdenes progresivo e inverso. El propósito de realizar esto reside en la explicación de la gran colección de tantras acerca del logro del kāya permanente de haber alcanzado el estado de los doce bhūmis, que tiene la naturaleza de la duodécima verdadera realidad libre de oscurecimientos, tales como las doce casas, los doce vínculos y los doce āyatanas.

186 VI.4cd.

187 Lo anterior es la primera línea de un verso que se cita en el *Ratnagotravibhāgavyākhyā* (J 37.6) de Asaṅga y al comienzo de *Señalando el Corazón del Tathāgata* del Tercer Karmapa. El comentario de Jamgön Kongtrul sobre este último (Kong sprul blo gros mtha’ yas 1990b, p. 133) lo identifica como proveniente del *Abhidharmasūtra* (no conozco ninguna otra fuente que confirme esto; el *Abhidharmasūtra* se cita con frecuencia en textos Indios y Tibetanos, pero no se conserva en ningún idioma). Como se mencionó anteriormente, la mayoría de los comentaristas Tibetanos sobre el verso en cuestión glosan su primera línea como perteneciente al saṃsāra, lo cual tiene sentido. Sin embargo, nótese que la primera línea en Sánscrito (*anādibhūto ’pi hi cāvasvnikaḥ*) claramente se refiere a lo que se dice en la segunda (*svabhāvaśuddho dhruvadharmasaṃhitaḥ*). Por lo tanto, indica que lo que no tiene principio y, sin embargo, implica un fin es aquello que es naturalmente puro y consiste en Dharmas permanentes (el Dharmadhātu). Sin embargo, en términos del significado, no hay diferencia ya que “fin” solo puede significar el fin de los oscurecimientos adventicios en relación con el Dharmadhātu naturalmente puro e inmutable.

188 CE dice “la última”, lo cual se enmienda de acuerdo con JNS (vol. 2, p. 321), que identifica explícitamente la ignorancia acerca de las realidades como el primer vínculo de la originación dependiente (ver Apéndice I5E).

189 Sct. *bhava*, Tib. *srid pa*. Tanto el Sánscrito como el Tibetano también pueden significar “existencia”, “ser”, “estado”, etc. Dependiendo del contexto, tanto aquí como en la discusión de este vínculo en el Apéndice I5E, cualquiera de estos significados puede aplicarse.

190 Líneas 2ac. Para más detalles sobre la originación dependiente, véase el Apéndice I5E.

191 JNS (vol. 2, págs. 358-60) comienza aquí señalando que el AA, en el contexto del entrenamiento culminante del camino de la visión, enseña primero las concepciones que se deben abandonar y luego sus remedios. Aquí, en el entrenamiento culminante del camino de la familiarización, este orden se invierte. A continuación, JNS critica las presentaciones de varios otros comentaristas. Según el *Śuddhamatī* de Ratnākaraśānti, el preparatorio deporte del león aquí está incluido en el deporte del león anterior en el contexto del camino de la visión, mientras que la frase en V.24, “Después del doble progreso a través de las nueve absorciones, incluyendo la cesación” enseña el cruzar en un salto menor y medio; “regresar” indica la salida ligera de la Cima de la Existencia; y las líneas restantes enseñan el cruzar en un salto grande. El *Sārottamā* del mismo autor explica que V.24a se refiere al cruzar en un salto grande. Algunos dicen, “Haribhadra explica las líneas V.24ab como el preparatorio deporte del león, pero eso es incorrecto porque ya trató este preparatorio deporte del león bajo el deporte del león (en el contexto del camino de la visión) anterior. En cuanto a la base del error aquí, el *Vṛtti* crea alguna base para equivocarse al citar los pasajes del sūtra que pertenecen a la preparación y al cruzar en un solo salto real juntos. Otros dicen: “El verso V.25 enseña las tres etapas del cruzar en un solo salto real, con sus líneas ab refiriéndose al menor; la línea d, al mediano; y las líneas bc, al grande. Las líneas V.24cd enseñan que el fenómeno debe alternarse con las otras absorciones meditativas en el cruzar en un solo salto grande.” La propia interpretación de JNS es que las líneas V.24ab representan el preparatorio deporte del león en este contexto del camino de la familiarización. En cuanto al cruzar en un solo salto menor, en virtud de que Maitreya tenía en mente que su modo de absorción meditativa concuerda con el del deporte del león, no enseñó el cruzar en un solo salto menor en el AA, sino que pretendía que se entendiera implícitamente. El cruzar en un salto medio tampoco está contenido en el AA, pero se explica en el *Vivṛti* de manera complementaria. El modo del cruzar en un salto grande es que los Bodisatvas primero asumen la conciencia intermitente que pertenece al reino del deseo y luego entran progresivamente en el primero, el segundo, el tercero y el cuarto dhyānas; luego en la primera, la segunda, la tercera y la cuarta absorciones sin forma; y finalmente en la absorción meditativa de la cesación. Cada una de estas nueve se alterna de formas dispares con esta mente del reino del deseo. Aquí, “caminos dispares” significa que uno se salta gradualmente un número cada vez mayor de estas absorciones meditativas al entrar en la respectiva siguiente desde dicha mente del reino del deseo (según los comentarios generales de JNS, este proceso de cruzar en un solo salto grande se realiza tanto en su orden progresivo como en el inverso). Para más detalles sobre el deporte del león y el cruzar en un solo salto en general y los comentarios de JNS sobre el *Vivṛti* en V.24-25 en particular, véase el Apéndice I5E y el Gráfico 23.

192 CZ, p. 502.

193 El Tibetano tiene “ser abandonado.”

194 Nótese que, en este y los siguientes versos sobre los cuatro conjuntos de nueve concepciones acerca de aprehensor y aprehendido, hay compuestos Sánscritos *bahuvrihi* recurrentes que terminan en *-gocaraḥ* o *-viṣaya*, que están conectados con *vikalpaḥ* (concepción) o similares, lo que significa que estas concepciones tienen los respectivos nueve elementos en los versos como sus esferas/objetos. Sin embargo, al igual que en CE y JNS, algunos comentaristas Tibetanos toman las versiones Tibetanas típicas de estos compuestos *–spyod yul can/yul can–*

simplemente para significar “sujeto” en lugar de “tener como objeto.” Como en los pasajes anteriores y siguientes en CE y JNS, esto generalmente resulta en diferencias de significado.

195 En JNS (vol. 2, págs. 365-66), el Octavo Karmapa dice que sus propios comentarios sobre estos versos se basan en su propio análisis, mientras que sus comentarios sobre el *Vivṛti* reflejan directamente la intención de Haribhadra. Las nueve concepciones sobre lo aprehendido que se basan en meras entidades se refieren a (1) la explicación concisa de la naturaleza básica –la madre de los victoriosos, la naturaleza de la sabiduría no dual– como meramente eso; y (2) las enseñanzas detalladas sobre las características generales y específicas de todos los fenómenos, ya sea que operen como esta naturaleza básica o no. (3) El hecho de que los Budas actúen como protectores se afirma aquí en una terminología antigua: “Aquellos seres sintientes que no se entrenan en la madre no son adoptados por ser abandonados.” Puesto que quienes no adoptan a los Budas como protectores no buscan refugio en el refugio último, los Budas no pueden adoptarlos porque estos seres no se involucran adecuadamente, por confianza en las Tres Joyas, en adoptar y rechazar como enseñan las Tres Joyas. Sin hacerlo, incluso si presumen de ser adoptados por las Tres Joyas, estas últimas no pueden adoptarlos. Implícitamente, si uno piensa en las Tres Joyas con confianza, sabe cómo adoptarlas correctamente como protectores. Estas concepciones (1)-(3) son en términos del camino a ser conocido; (4)-(6), en términos de las cualidades de este camino; y (7)-(9), en términos de la naturaleza de este camino [las últimas seis son como las anteriores en CE]. Estas nueve concepciones sobre lo aprehendido son los sujetos que toman los aspectos del entrenamiento como sus esferas u objetos. En un comentario sobre el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, págs. 366-67) dice que (1) y (2) se refieren a las enseñanzas concisas y detalladas del Dharma para quienes las prefieren concisas y detalladas, respectivamente. En cuanto a (4)-(6), las sabidurías de los caminos ininterrumpidos de los respectivos bhūmis carecen de las cualidades del camino de preparación, ya que estas han cesado en el pasado; carecen de las cualidades del camino de la visión como puntos de referencia, ya que –en realidad– estos últimos no están dotados de las causas y condiciones para el surgimiento de entidades; y, en sus momentos anteriores, carecen de las cualidades del camino de la familiarización, ya que este último se encuentra en el futuro. Aquí, algunos dicen que “falta de cualidades” pretende significar falta de cualidades en términos de lo aparente, mientras que otros dicen que pretende significar falta de cualidades en última instancia. Algunos también dicen que esta es una explicación sobre lo opuesto de falta de cualidades, es decir, estar dotado de estas tres cualidades. En el orden debido, (7)-(9) se refieren al excelente camino de preparación, que nos une con el nirvāṇa del Mahāyāna a través de la pacificación de la equivocación manifiesta; el camino de la visión, que nos convierte en nobles Bodisatvas a través del logro de la vacuidad; y el camino de la familiarización, en el que uno se familiariza con la falta de naturaleza que ya se ha visto. La naturaleza de estas concepciones es ser las cogniciones subjetivas que, primero, toman estos nueve objetos como sus objetos aprehendidos y luego se asocian con ellos como objetos conceptuales de referencia. LN (vol. 2, p. 300) explica que estas concepciones se refieren a (1)-(2) los dos tipos de Dharma que enseñan características generales y específicas, respectivamente; (3) las personas que se entrenan o no se entrenan en la madre; (4)-(6) las cualidades del camino de la preparación (liberación de las aflicciones que existen en el nivel de lo aparente, pero no en última instancia), las cualidades comunes de la práctica de la madre y las cualidades del camino de la familiarización; y (7)-(9) los tres caminos de preparación para, visión y familiarización con la vacuidad. YT (págs. 585-86) explica que estas nueve concepciones, en el orden debido, se expresan en términos de tres tipos de personas (a las dos primeras les gustan las explicaciones concisas o detalladas); las cualidades de los caminos de preparación, visión y familiarización que existen en el nivel de lo aparente, pero no en última instancia; y estos tres caminos en sí mismos. Tanto BT (págs. 625-26) como PBG (pág. 595) identifican estas nueve como las concepciones innatas que se aferran a los factores reales de (1)-(2) y (7)-(9), mientras que se aferran a (3)-(6) a modo de aislamientos. Como en la mayoría de los comentarios, BT identifica a estos nueve como los aspectos o sujetos de la etapa preparatoria del entrenamiento culminante del camino de familiarización. PBG agrega que se

aferran a la realidad de varios factores en los que hay que involucrarse en términos del camino Mahāyāna.

196 CZ, págs. 505-9.

197 CE interpreta “los segundos” en V.27c como “dualistas” (*gnyis su*) y, como se mencionó anteriormente, “tienen . . . como sus objetos” como “sujeto.”

198 Sct. *bodhimaṇḍa*, Tib. *byang chub snying po*. Este es generalmente el término para el lugar bajo el árbol bodhi en Bodhgaya, donde se dice que todos los Budas en esta tierra alcanzan la iluminación.

199 Según JNS (vol. 2, pág. 367), estas nueve concepciones sobre lo aprehendido se basan en meros fenómenos purificados. Al comentar el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, pags. 368-69) dice que (1) la Bodichita no surge en virtud de la falta de amigos espirituales del Mahāyāna y de habilidad en los medios. (2) Uno no se involucra mentalmente en la naturaleza de la iluminación –el corazón del sugata– porque le falte el logro distinguido del mérito que es el camino de enfocarse en el estado de Budeidad perfecta. (3) En virtud de tener las disposiciones de Śrāvakas y Pratyekabudas, respectivamente, uno se involucra mentalmente en el Śrāvakayana y manifiesta el Pratyekabudayāna. (4) En virtud de la falta de práctica de la prajñāpāramitā (aquello que produce el conocimiento de todos los aspectos), uno no se involucra mentalmente en la iluminación perfecta (aquella que se produce por tal práctica). (5)-(8) Ni familiarizarse con los dieciséis aspectos (como la impermanencia) a través de enfocarse en las cuatro realidades; ni familiarizarse con el aspecto de la libertad de puntos de referencia a través de no enfocarse en la talidad en el camino de los Śrāvakas; ni enfocarse en la prajñāpāramitā; ni enfocarse en objetos inferiores que deben ser comprendidos –de esta manera, en el orden debido, no hay ninguna familiarización con la sabiduría libre de puntos de referencia que está vacía de las dos identidades, ni es que no hay ninguna familiarización con la mera falta de identidad de la persona. En resumen, (9) a través de aferrarse erróneamente a la naturaleza básica, el nirvāṇa y la realidad última como establecidas como tales, uno concibe lo que no está de acuerdo con la verdadera realidad. En resumen, este segundo conjunto de nueve concepciones sobre lo aprehendido concibe los principios del Dharma Mahāyāna de una manera que es opuesta al primer conjunto de nueve. BT (p. 628) toma los comentarios de Āryavimuktisena (D3787, fol. 177a.2-177b.4) en el sentido de que estas nueve concepciones representan factores mentales de los Śrāvakas y Pratyekabudas, que deben ser utilizados por ellos de manera progresiva. Por lo tanto, en términos de sus objetos, los afirma como las concepciones sobre lo aprehendido en términos de compromiso. En el orden debido, se refieren a (1)-(2) los caminos de acumulación de los Śrāvakas y Pratyekabudas; (3)-(4) sus caminos de preparación; (5)-(7) sus caminos de visión, familiarización y no aprendizaje, respectivamente; y (8)-(9) los objetos y aspectos focales de la mera manera de pensar de los Śrāvakas y Pratyekabudas. Sin embargo, Haribhadra no se refiere a los caminos de los Śrāvakas y Pratyekabudas, sino que comenta sobre estos nueve objetos como factores de los cuales los Bodisatvas deben renunciar como se mencionó anteriormente. Por lo tanto, dice que estas concepciones son las concepciones sobre lo aprehendido en términos de abandono. YT (pags. 589-90) y NSML (pags. 568-70) también dicen que estas nueve concepciones se refieren a los caminos anteriores de los Śrāvakas y Pratyekabudas, y luego dicen que son estos caminos los que los Bodisatvas consideran como los factores de los cuales deben abandonarse. PBG (p. 595) está de acuerdo con la correspondencia anterior de los caminos de los Śrāvakas y Pratyekabudas. Añade que estas nueve concepciones son los factores que se deben abandonar y que tienen como objeto las fases de las mentes y los factores mentales del camino incontaminado de familiarización que se involucran en el final de su camino ininterrumpido. LN (pags. 303-4) y YT añaden que se considera que estos nueve son los sujetos de dicha fase del camino de familiarización porque son las concepciones que se deben abandonar durante esta fase (LN glosa la mente primaria del camino de familiarización como sabiduría no contaminada y sus factores mentales como prajñā y etc.). LN comenta además que el error en estas

concepciones radica en centrarse en los Dharmas de los Śrāvakas y Pratyekabudas y verlos como algo que debe rechazarse. Sin embargo, a diferencia de lo anterior, en el orden debido, los nueve pertenecen a (3)-(6) los caminos de preparación, visión, familiarización y no aprendizaje de los Śrāvakas y Pratyekabudas; (7)-(8) los opuestos de meditar y no meditar; y (9) lo que debe eliminarse.

200 CZ, p. 510. No pude localizar este pasaje en los sūtras. JNS (vol. 2, p. 368) y otros comentarios tienen lo que corresponde a CZ, pags. 509-10.

201 JNS (vol. 2, p. 370) dice que estas nueve concepciones sobre el aprehensor se refieren a meras personas. Las tres primeras entre ellas son en términos de objetos cognoscibles: (1) cosificación a través de la imputación de "ser sintiente" a lo que está dotado de discriminación; (2) apego a todos los fenómenos como entidades que realmente existen en la forma en que son imputados; y (3) apego a su no ser vacuidad en última instancia. Las dos concepciones siguientes son en términos de las formas en que los Śrāvakas y los Bodisatvas, respectivamente, se involucran con los objetos –(4) apego a los objetos de enfoque; y (5) el estado mental que tiene el carácter de discriminar completamente las características de los fenómenos. Las dos concepciones siguientes se expresan en términos de convicciones mentales deliberadas –(6) aferrarse a todos los fenómenos como entidades que surgen de la formación mental de entidades; y (7) aferrarse a cada uno de los tres yānas como si fueran reales. Las dos concepciones de la regresión desde la visión y la conducta, respectivamente, son (8) aferrarse a ciertos seres como si fueran objetos impuros para ofrecer en virtud de que no se han fundido con la prajñāpāramitā; y (9) conducta desordenada del aspecto de los medios, como la generosidad. Al comentar sobre el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, p. 371) dice que (1) puesto que los referentes sustancialmente existentes que son entidades no surgen, también los seres sintientes son meramente imputados de esta manera. (2) Los fenómenos no existen porque no son más que meras apariencias erróneas. Por lo tanto, son meras imputaciones. (3) En virtud de proceder al nivel de la Budeidad perfecta en todos los aspectos a través de las causas de la Budeidad (fenómenos tales como el conocimiento de todos los aspectos, el conocimiento del camino y el conocimiento de las entidades), estas causas no son convencionalmente vacías. (4) En virtud de no haber renunciado al apego a los objetos en todos los aspectos, hay apego a todos los fenómenos en la forma de aferrarse a ellos como si fueran tales fenómenos. (5) A través de la realización de la falta de naturaleza, la naturaleza básica de los fenómenos se discrimina completamente en cuanto a si existe o no. (6) Uno forma deliberadamente las entidades de Śrāvakas y Pratyekabudas en virtud de no formar el objetivo de las tres grandezas. (7) Debido a que no se centran en la forma y demás, aquellos de facultades embotadas obtienen la liberación final en virtud de los caminos de los tres yānas. (8) Debido a la incorrecta participación por no haber visto la realidad, o por no participar en el Mahāyāna, uno se aferra a los objetos de generosidad como si fueran objetos impuros para ofrendas. (9) Debido a la falta de la clase de enfoque que es puro de las tres esferas, uno practica enfocándose en el dador, el receptor y la generosidad. A través de esto, la propia conducta –la naturaleza de los fenómenos– se vuelve desordenada, y uno aspira erróneamente a etapas de conducta distintas de la naturaleza de los fenómenos. A diferencia de CE y de acuerdo con casi todos los demás comentarios Tibetanos, JNS concluye diciendo que, al igual que las primeras nueve concepciones sobre el aprehensor que deben abandonarse en el camino de la visión, estas nueve aquí también se aferran a personas *sustancialmente* existentes. YT (pags. 591-92) explica esto de la siguiente manera. Algunos Bodisatvas se aferran al objeto de enfoque que consiste en el apego de aquellos seres ordinarios que se aferran a personas con existencia sustancial (como en el primer conjunto de nueve concepciones sobre el aprehensor que son factores a los que hay que renunciar mediante la visión). Aunque, en última instancia, los seres sintientes no surgen como algo con existencia sustancial, en el nivel de lo aparente surgen como algo que está dotado de un continuo mental. Es en virtud de esto que se les imputa como seres sintientes, a los que algunos seres ordinarios se aferran como si tuvieran existencia sustancial. Los estados mentales de los Bodisatvas que se centran en este tipo de apego de los seres ordinarios y se aferran a él son los

factores a los que aquí hay que renunciar mediante la familiarización. Se dice que estos estados mentales son concepciones de apego a la existencia sustancial porque se aferran al apego de aquellos seres ordinarios que se aferran a personas con existencia sustancial. LN (vol. 2, pags. 305-6), sin embargo, explica que estas nueve concepciones son el apego a la existencia sustancial de las personas que son seres ordinarios, es decir, a un yo sustancialmente existente (al igual que las primeras nueve concepciones sobre el aprehensor que se deben abandonar a través de la visión). En el orden debido, (1)-(2) se refieren a objetos y el resto a sujetos. Entre estos últimos, (3)-(5) se refieren a el prajñā y (6)-(7) a los medios de los caminos de los nobles, mientras que (8)-(9) se refieren a los caminos de los seres ordinarios. BT (pags. 630-31) coincide en que estas nueve concepciones se aferran a un yo sustancialmente existente al centrarse en sus nueve objetos. En el orden debido, se refieren a (1)-(3) objetos cognoscibles; (4)-(5) los prajñās de los Śrāvakas y los Bodisatvas, respectivamente; (6)-(7) medios orientados a un objetivo y medios para la liberación final, respectivamente; y (8)-(9) la visión y conducta de los seres sintientes ordinarios. PBG (p. 596) está de acuerdo con esto, diciendo que (4)-(5) y (6)-(7) se refieren a el prajñā y los medios del Mahāyāna y el Hīnayāna, respectivamente. En general, no me resulta claro cómo las diversas explicaciones sobre las personas con existencia sustancial coinciden aquí con las afirmaciones y comentarios de las AA, el *Ālokā* (D3901, fol. 308b.3 y sigs.), el *Vivṛti* (D3793, fol. 127b.1), JNS y CE acerca de que los seres, los fenómenos, etc. son meramente imputados. NSML (p. 571) dice que los estados mentales de apego a la existencia sustancial no surgen en los nobles y comenta sobre (1)-(2) como lo hace JNS sobre el *Vivṛti* mencionado anteriormente.

202 CZ, p.511.

203 Éste es el significado literal de *bdag nyid ji bzhin,* que el Tibetano de la línea V.33b tiene para Sct. *yathāsvaṃ* (“cada uno”, “respectivamente”).

204 JNS (vol. 2, págs. 372-74) dice que las imputaciones como seres sintientes y las concepciones acerca del aprehensor que son los sujetos que funcionan como las causas para imputar tales seres sintientes son superadas por el camino de la familiarización. Por lo tanto, estas concepciones y el camino de la familiarización (los factores que deben abandonarse y su remedio, respectivamente) son fenómenos mutuamente excluyentes que no coexisten. Las nueve concepciones son acerca de (1)-(3) las tres obscuraciones que oscurecen la naturaleza pura de las tres omnisciencias de conocer el carácter esencial de la naturaleza básica, tal como es; (6) no ser igual porque no hay nada más que la existencia de la verdadera realidad; (8) la naturaleza de las aflicciones –la vacuidad; y (9) la naturaleza de la no dualidad. Este último conjunto de concepciones acerca del aprehensor significa ser ignorante acerca de estos nueve objetos en términos de aprehendiéndolos todos como si fueran tales y tales fenómenos reales. Al comentar el *Vivṛti*, cuando se lee de acuerdo con el Sánscrito, JNS (vol. 2, pags. 373-75) identifica los factores que se deben abandonar aquí como las concepciones que han imputado seres sintientes y las causas por las que se les imputa (meras apariencias dependiente de lo otro) como sus objetos (cuando se entiende como antes [“sujeto” versus “tener como objeto”], este pasaje se leería, “los factores que se deben abandonar aquí son los seres sintientes imputados y las causas por las que se les imputan –las concepciones acerca del aprehensor que son sus sujetos y meras apariencias dependiente de lo otro”). Estas nueve concepciones tienen la naturaleza de ser ignorantes acerca de los oscurecimientos de (1)-(3) las naturalezas del conocimiento de todos los aspectos, el conocimiento del camino y el conocimiento de las entidades, respectivamente, lo cual es en virtud de no conocer todos los aspectos de las causas y los resultados, todos los caminos de los tres yānas y todas las entidades (tales como los skandhas); (4) el camino que pacifica todos los factores que deben abandonarse, lo cual es debido a no conocer el remedio –la prajñāpāramitā; (5) los modos de los objetos cognoscibles, tales como la forma (los portadores de la naturaleza de los fenómenos), y la naturaleza básica de la talidad (la naturaleza de los fenómenos), lo cual es debido a no saber que estos dos modos no son lo mismo y por lo tanto no saber si la talidad y los objetos cognoscibles

están unidos o separados en naturaleza; (6) la realidad inigualable que es difícil de realizar, lo cual es debido a no conocer la naturaleza de los māras –el deseo y demás (los estados ordinarios de existencia y paz); (7) las cuatro realidades, que se debe a tomar literalmente las afirmaciones sobre la "existencia" de referentes que son capaces de realizar funciones en el nivel de lo aparente correcto; (8) la naturaleza de las aflicciones como los factores que oscurecen, que se debe a no saber que su naturaleza es primordialmente vacía; y (9) la realidad que no se puede hacer dual, que se debe a no saber que la característica de aprehensor y aprehendido es la vacuidad. Aquí, "ignorancia" significa no saber que los oscurecimientos de (1)-(9) en realidad son oscurecimientos. YT (pags. 593-94) explica estas concepciones de la siguiente manera. Los Bodisatvas en el camino de la visión convencionalmente imputan a los seres nobles en el continuo de los cinco skandhas de sabiduría de haber realizado la no identidad e imputan a los seres ordinarios en el continuo de los cinco skandhas que consisten en la ignorancia aflictiva. Los factores que deben abandonarse a través de la familiarización aquí son los estados mentales de los Bodisatvas que se centran y se aferran a dicho tipo de apego a las imputaciones que existe en los Bodisatvas en el camino de la visión. PBG (pags. 597-98) formula la caracterización general de estas nueve concepciones sobre el aprehensor como los sujetos que toman a los seres sintientes imputados convencionalmente y las causas de su imputación como sus objetos (la mayoría de los comentarios Tibetanos glosan esto como los skandhas que se imputan como seres sintientes y las causas de esto siendo las meras apariencias del continuo de estos skandhas). PBG agrega que estas nueve concepciones se refieren a (1)-(3) los oscurecimientos del camino del Bodisatva; (4) su naturaleza; (5) y (7) sus objetos de enfoque; (6) su característica distintiva; (8) sus factores a ser abandonados; y (9) su aspecto. BT (p. 633) está de acuerdo con esto excepto que dice que (5)-(7) se refieren a objetos cognoscibles. En resumen, concluye JNS, debe entenderse que, en correspondencia con la cuádruple división general de estos conjuntos de concepciones acerca del aprehensor y lo aprehendido como los factores que deben abandonarse, la división del entrenamiento en la sabiduría del camino de familiarización que representa los remedios para estos cuatro conjuntos también es cuádruple. Como se mencionó antes, en los sūtras los remedios se enseñan explícitamente y las concepciones implícitamente, mientras que el AA enseña las concepciones explícitamente y los remedios implícitamente. NSML (pags. 576-77) agrega que los remedios para estos cuatro conjuntos de concepciones no se enseñan explícitamente aquí en el quinto capítulo porque su naturaleza ya se enseñó en el AA II.30. Además, que estos remedios se dividan en nueve o en cuatro no es contradictorio. Porque la división en nueve partes se hace en términos de las líneas limítrofes de los nueve grados de los oscurecimientos cognitivos con respecto a los nueve niveles de los tres reinos. La división cuádruple se realiza en términos de aislamientos, en el sentido de que cada camino ininterrumpido en los nueve niveles del camino de familiarización funciona como el remedio para renunciar a las semillas correspondientes entre los cuatro conjuntos de concepciones que se deben renunciar a través de la familiarización. PSD (p. 390) concluye diciendo que los modos de aprehensión de los cuatro tipos de concepciones que se deben renunciar a través de la familiarización y la manera en que se renuncia a ellas a través de sus remedios son similares a las concepciones que se deben renunciar a través de la visión. En general, la mayoría de los comentarios coinciden en que el primer conjunto de concepciones sobre lo aprehendido y el primer conjunto de concepciones sobre el aprehensor aquí son los temas de las etapas preparatorias del entrenamiento culminante del camino de familiarización, mientras que los segundos conjuntos de concepciones sobre el aprehensor y lo aprehendido son los temas de los caminos ininterrumpidos de este entrenamiento culminante. Esto significa que se renuncia a ellos respectivamente durante estas fases. Véase también el comienzo de la EC sobre el entrenamiento culminante del camino de familiarización; Apéndices 11D (Volumen Uno), I4B y I5A; y Gráficos 17-18 en el Volumen Uno.

205 CZ, p. 518.

206 El Tibetano tiene "supremo" (*mchog*) en lugar de "deseado" (Sct. *nikāma*). JNS (vol. 2, p.377) señala que algunos Tibetanos dicen que el primero no corresponde al texto Sánscrito.

207 CZ, p. 524. JNS (vol. 2, p. 377) dice que las pestilencias aquí son lo aprehendido y el aprehensor que surgen en todos los seres sintientes y se extinguen a través del conocimiento del camino, similar a una medicina. La enfermedad de la que aquí se curan los Bodisatvas es el sufrimiento de estar desgastados por la imaginación desde tiempos inmemoriales. JNS relaciona el ejemplo de todos los ríos que desembocan en el océano con el *Buddhāvataṃsakasūtra* (véase *La Escritura del Ornamento Floral,* trad. T. Cleary, Shambhala, 1984-1987, vol. 2, p. 106). En un comentario sobre el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, págs. 375 y 377-78) dice que, así como ciertas obstrucciones aflictivas se abandonan como algo natural durante la renuncia a las obstrucciones cognitivas en el camino de la visión, simultáneamente con la renuncia a las 108 cogniciones que son las obstrucciones cognitivas que se deben abandonar a través de la familiarización, se abandonan las 108 latencias de las aflicciones que están incluidas en los factores que se deben abandonar a través de la familiarización. Por lo tanto, todas las excelentes cualidades de la realización sostienen a aquellos Bodisatvas que moran en el camino de la familiarización. Los cuatro tipos de concepciones acerca de aprehensor y aprehendido son como pestilencias dañinas, ya que impiden que uno alcance la gran iluminación para todos los seres sintientes por igual. Una vez que se extinguen, ya no hay más obstáculos para alcanzar la iluminación. Así, al igual que cuando se sienten alegremente aliviados del sufrimiento, en virtud de los tres tipos de compasión, los Bodisatvas no pueden evitar eliminar el sufrimiento de otros seres. Con sus excelentes cualidades de ser hábiles en producir la felicidad de los seres, que consisten en la totalidad de los tres yānas, los Bodisatvas moran sin esfuerzo en el camino de la familiarización, tal como el océano recoge el agua de todos los ríos. Están embellecidos por sus cualidades de haber alcanzado casi el fruto último de haber practicado este camino, que a su vez sostienen sus flujos mentales.

208 El Tibetano tiene “Śrāvakas.”

209 El Tibetano de esta línea dice: “Sin nada entre él y la Budeidad” (*sangs rgyas nyid kyi bar med de*).

210 JNS (vol. 2, págs. 378-82) dice que, después del entrenamiento culminante del camino de la familiarización, se enseña el entrenamiento culminante del camino ininterrumpido porque logra el logro inmediato siguiente de la sabiduría que es el conocimiento de todos los aspectos y renuncia a las manchas que son las impregnaciones de las tendencias negativas. Aquí debe entenderse lo siguiente. La afirmación de que los factores que deben abandonarse a través de este entrenamiento culminante del camino ininterrumpido son las impregnaciones de las tendencias negativas que fueron introducidas por los dos oscurecimientos no es correcta. No se presentan por la razón de que constituyen algunos oscurecimientos de un tipo sustancial diferente que es distinto de los dos oscurecimientos mismos. Incluso si se presentaran así, no serían oscurecimientos porque esas entidades putativas son de un tipo diferente a los oscurecimientos y porque todo lo que es concordante en tipo con los dos oscurecimientos ya ha sido abandonado en los diez bhūmis de los caminos de la visión y la familiarización, en los que se abandonan los dos oscurecimientos más sus semillas. En resumen, este entrenamiento culminante del camino ininterrumpido es un obstáculo para entrar en la cesación inminente de el flujo mental de un Bodisatva en el décimo bhūmi –en el segundo momento más pequeño en el tiempo inmediatamente después de él, la sabiduría del conocimiento de todos los aspectos se manifiesta claramente. Si reflexiono a fondo sobre esto, ya que los factores a abandonar y sus remedios no coexisten, no hay un tiempo anterior y posterior dentro de la tríada del surgimiento de este obstáculo, el cese de lo que se debe poner fin y el resultado de esta cesación. Por lo tanto, incluso la manifestación clara del conocimiento de todos los aspectos en el segundo momento es difícil. En consecuencia, afirmo que el flujo mental del décimo bhūmi aquí es la conciencia ālaya, o el elemento básico de las formaciones, o la imaginación falsa. Esto se llama “las impregnaciones de las tendencias negativas” porque impregna y absorbe todas las tendencias negativas del saṃsāra. Algunos pueden decir: “Pero dado que este es un objeto cognoscible, es de un tipo sustancial que concuerda con los oscurecimientos cognitivos.”

Esta afirmación solo refleja la comprensión errónea que surge de pensar: “Todo lo que es un objeto cognoscible debe ser necesariamente un oscurecimiento cognitivo.” En nuestra opinión, al tomar los objetos cognoscibles como las bases del análisis, los factores que oscurecen la realización de su forma real de ser y su forma de aparecer se presentan como oscurecimientos cognitivos. Por lo tanto, incluso cuando se han abandonado los oscurecimientos que constituyen la parte de la ignorancia acerca de los objetos cognoscibles, todavía queda un mero objeto cognoscible que funciona como soporte para los objetos cognoscibles. Esta entidad se quema mediante el entrenamiento culminante del camino ininterrumpido porque el *Madhyamakāvatāra* XI.17ab dice:

> Con la leña seca de los objetos cognoscibles que se incinera sin dejar residuos,
> esta paz es el Dharmakāya de los victoriosos.

Además, todo lo que es un objeto cognoscible no es adecuado para ser un oscurecimiento cognitivo. Por ejemplo, en términos de que los Budas ven los objetos cognoscibles de lo aparente y estos se les aparecen, si los objetos cognoscibles y los oscurecimientos cognitivos fueran uno, se seguiría que los Budas ven oscurecimientos cognitivos cuando ven objetos cognoscibles. Si esto se acepta, es decir, si los oscurecimientos todavía aparecen ante la sabiduría de los Budas aunque los hayan abandonado exhaustivamente, uno debe aceptar la existencia de la tríada de objetos, facultades sensoriales y mente –las causas y condiciones que arrojan estas apariencias– como contenidas en el conocimiento de las propios flujos mentales de estos Budas. Sin embargo, si no se acepta lo anterior, esto contradice el poder de las entidades, ya que las apariencias no necesitarían ninguna causa ni condición. Pero si tales causas y condiciones son necesarias, se deduce que los Budas tienen oscurecimientos. Un gurú vestido de algodón que vivió en el Tíbet dijo: “Como todos los lógicos están familiarizados con los oscurecimientos que son las impregnaciones de las tendencias negativas, no se los identifica, pero todos los lógicos venerables simplemente dicen que son como oler el aroma del almizcle en la piel de un ciervo almizclero. Algunos dicen que estos oscurecimientos no son las semillas de los dos oscurecimientos, sino algún tipo de oscurecimiento general. Esto es incorrecto. Entonces, ¿qué son? Son las cinco conciencias sensoriales en blanco restantes sin pensamientos.” Su famoso estudiante afirmó: “Las cinco conciencias sensoriales en blanco sin pensamientos que permanecen afuera son lo que se desborda del ālaya hacia el exterior. No reconocer este residuo en blanco es saṃsāra. Reconocerlo o que sea consciente de sí mismo se llama Dharmakāya, nirvāṇa y Budeidad. Por lo tanto, lo que reconoce esto se llama samādhi similar al vajra. Por lo tanto, después de que se ha abandonado a través de este samādhi, se abandona el ālaya libre de pensamientos.” Sin embargo, dado que las cinco conciencias sensoriales se abandonan o han cambiado de estado desde el primer bhūmi en adelante, ¿cómo podrían seguir existiendo en el décimo bhumi? Se puede preguntar: “¿Cuál es la razón por la que se abandonan en el primer bhūmi?” Las cinco conciencias sensoriales de aquellos que solo ven esta vida deben surgir de la unión de la tríada de objeto, facultad sensorial y ocupación mental. Pero en el primer bhūmi, se comprende que el aprehensor y lo aprehendido son no duales, y la condición inmediata (la ocupación mental) y demás han cesado. Por lo tanto, su resultado –la conciencia que tiene la naturaleza de la tríada de aprehensor, aprehendido y conciencia– también ha cesado. Puede que te preguntes: “Pero, ¿cómo producen los Bodisatvas en los bhūmis conciencias que se involucran con los objetos?” Tienen conciencias que se basan en samādhi y facultades sensoriales no contaminadas [se puede agregar aquí que las facultades sensoriales visuales de los Bodisatvas en los bhūmis no solo pueden ver, sino también oír, oler, saborear y experimentar objetos tangibles, y lo mismo se aplica a las otras facultades sensoriales]. El resultado de esta explicación es la certeza de que los oscurecimientos que son las impregnaciones de las tendencias negativas no son ni las latencias de los factores que se deben abandonar a través de la visión ni las semillas de las concepciones que son los factores que se deben abandonar a través de la familiarización. La explicación de Āryavimuktisena sobre estas impregnaciones de tendencias negativas aparece a continuación bajo las dieciséis nociones erróneas que se deben abandonar (ver las notas finales de AA V.40-42). Sin embargo, ciertos maestros Tibetanos dicen: “Esta explicación no es buena por las siguientes

razones. Puesto que estos oscurecimientos aparecen en su mayoría como concepciones imaginarias, consisten en porciones de los factores que deben ser abandonados a través de la visión o en porciones de los factores que deben ser abandonados a través de la familiarización. Además, mientras estos factores que deben ser abandonados no hayan sido eliminados, ni siquiera la etapa preparatoria de este entrenamiento culminante aquí puede surgir. En cuanto a la intención de Maitreya aquí, él dice que, sin haber eliminado este reparo, el entrenamiento culminante del camino ininterrumpido no surge." De entre las dos partes del samādhi ininterrumpido aquí (preparación y parte principal), la preparación es involucrarse en la sabiduría antes del final del continuum, mientras que la parte principal se explica como el samādhi similar al vajra al final del continuum. Por lo tanto, deben distinguirse en términos de ser nominales y reales, respectivamente. Para más detalles sobre el samādhi similar al vajra y las impregnaciones de tendencias negativas, véase el Capítulo Siete y el Apéndice I4B de AA.

211 CZ, pág. 526.

212 Las definiciones de las seis causas y las cuatro condiciones aquí concuerdan con las líneas respectivas en el segundo capítulo del *Abhidharmakośa* como se menciona en el Apéndice I5G (para más detalles, véase allí).

213 JNS (vol. 2, pág. 389) dice que el objeto de enfoque de este entrenamiento culminante del camino ininterrumpido es la originación dependiente –la falta de entidad. Su factor dominante, que está dirigido a manifestar el conocimiento de todos los aspectos es la atención plena que da lugar al samadhi. El aspecto cognitivo de esta culminación es la paz de estar libre de puntos de referencia. En un comentario sobre el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, págs. 389-91) dice que la condición de objeto de este samadhi ininterrumpido es el objeto de enfoque correcto que es lo opuesto a que todos los fenómenos se establezcan como entidades –la naturaleza de la falta de entidad. Su condición dominante es la atención plena, y su aspecto es la paz natural de estar primordialmente libre de manchas. En cuanto a las afirmaciones de ciertos Tibetanos sobre esto, algunos dicen: "Según Vasubandhu, el pasaje de los sūtras sobre 'la falta de entidad' no se refiere a la condición del objeto y la frase 'su factor dominante es la atención plena' se enuncia en términos de la causa anterior, pero no se refiere al momento de este entrenamiento culminante aquí." Con esto en mente, explican que este entrenamiento culminante del camino ininterrumpido es la causa cooperativa en la producción del conocimiento de todos los aspectos. Sin embargo, dado que este entrenamiento culminante tiene el carácter de estar muy cerca del conocimiento de todos los aspectos, está libre de causas y condiciones (como el objeto de enfoque, la condición dominante y el aspecto propio de la cognición). Otros dicen: "Los objetos de enfoque de este entrenamiento culminante son las bases que se toman para cortar las superimposiciones mediante el prajñā discriminante enfocándose en ellos durante la etapa preparatoria. Su característica es ser los aspectos meramente aparentes de la originación dependiente de lo aparente, que están vacíos de una naturaleza propia. Esto se expresa en el pasaje del sūtra: "El objeto de enfoque del conocimiento de todos los aspectos es la falta de entidad." El aspecto de este entrenamiento culminante es no aferrarse a ningún extremo de puntos de referencia ('su aspecto es la paz'). Su condición dominante es la atención plena de no olvidar el continuo de las etapas progresivas de cómo involucrarse mentalmente durante el equilibrio meditativo, ya que estas se determinaron a través del estudio y la reflexión, ya que los sūtras dicen: "La atención plena es su condición dominante." Además, se debe analizar lo siguiente. Uno puede preguntarse: "Con la condición del objeto y la condición dominante que se enseñan aquí explícitamente, ¿a través de qué se enseña la condición inmediata?" Algunos dicen que se enseña implícitamente. Otros dicen: "La condición inmediata se presenta desde la perspectiva del momento anterior de este continuo del entrenamiento culminante del camino ininterrumpido que ha cesado y el siguiente aún no ha surgido. Complementando la condición del objeto y la condición dominante, se produce la cognición en la forma de poseer un aspecto." El omnisciente Chötra Gyatso dice que la expresión "aspecto" no enseña nada más que cognición, porque sin la

experiencia de un aspecto, es difícil siquiera hablar de un aspecto. Pero si se experimenta este aspecto, nada más que la cognición es adecuada para hacerlo. En consecuencia, se entiende por implicación que las tres condiciones (objeto, dominante e inmediato) para el surgimiento de una cognición deben ser completas.

214 CZ, p. 527.

215 CZ, pags. 527-46. JNS (vol. 2, p. 401) dice que aquellos con poca intuición que están muy afectados por las tendencias latentes de las entidades cuestionan estos principios de objeto de enfoque y aspecto diciendo: “Si todos los fenómenos no existen como entidades, los dieciséis fenómenos (como el objeto de enfoque) en dependencia del conocimiento de todos los aspectos no son sostenibles.” En un comentario sobre el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, p. 401) dice que, puesto que este punto sobre el objeto de enfoque y el aspecto aquí es muy profundo y, por lo tanto, difícil de comprender, las disputas de los dialécticos habladores, que no han comprendido la habilidad en los medios con respecto a las dos realidades, proliferan continuamente, a partir de su primer reparo (que se analiza más adelante). Por lo tanto, estas disputas deberían ser apaciguadas por aquellos que son expertos en dichos medios. Otros identifican las frases “en este sentido” en la línea V.39c y “este punto” en el *Vivṛti* como una referencia al entrenamiento culminante del camino ininterrumpido propiamente dicho. Pero creo que se refieren a las disputas que se desarrollan a partir de la explicación del objeto de enfoque y el aspecto de este entrenamiento culminante, y el significado de tales disputas equivale a una disputa sobre el entrenamiento culminante del camino ininterrumpido.

216 XXIV.10ab.

217 En estilo de debate, JNS (vol. 2, pags. 402-3) enumera las dieciséis disputas que son eliminadas por la presentación de CE anterior y da dos respuestas generales para todas ellas. (1) “De ello se deduce que un objeto de enfoque de la culminación del camino ininterrumpido no está justificado porque la naturaleza de los fenómenos no existe como una entidad.” Si esta consecuencia se plantea en términos de lo último, acepto. Pero si es en términos de lo convencional que esta consecuencia se plantea con dicha razón, la implicación no se establece. En otras palabras, no hay implicación si la consecuencia anterior se plantea en términos de lo convencional porque, en última instancia, la naturaleza de los fenómenos no existe como una entidad. Las mismas respuestas también se aplican a las quince consecuencias restantes. (2) “De ello se deduce que la identificación de la realización de la naturaleza de este objeto de enfoque no está justificada porque no hay un objeto de enfoque.” (3) “De ello se deduce que no hay sabiduría en el conocimiento de todos los aspectos porque los objetos (tanto entidades como no entidades) no existen.” (4) “De ello se deduce que la realidad última y la realidad aparente no están justificadas porque no se ha establecido tal división de presentación.” (5) “De ello se deduce que el entrenamiento de los Bodisatvas no existe porque no existen las seis pāramitās.” (6)-(8) “De ello se deduce que las Tres Joyas no existen porque no hay nada que realizar; la naturaleza de los Dharmas (como todos los demás Dharmas) es un mero nombre; y las seis pāramitās (la conducta de la Saṃgha) no existen.” (9) “De ello se deduce que los Bodisatvas no están dotados de medios perfectos porque no existen las seis pāramitās.” (10) “De ello se deduce que la realización del sabio no existe porque no hay realización de entidades, no-entidades o ambas.” (11) “De ello se deduce que la existencia del cuádruple error de aprehender la permanencia, la felicidad, un yo y la pureza no está justificada porque es la impermanencia y demás lo que pertenece a la forma real de ser.” En este contexto, algunos también dicen: “De ello se deduce que la visión y la conducta de los Bodisatvas son erróneas porque mantienen puntos de referencia de permanencia e impermanencia.” (12) “De ello se deduce que el camino del Mahāyāna (la causa) y su fruto no existen porque el fruto (la iluminación) no se manifiesta.” Si se plantea esta consecuencia porque la iluminación no se manifiesta en absoluto, la razón no se aplica. Si se plantea porque la iluminación no se manifiesta hasta que se ha completado la tríada de perfección, maduración y purificación, no hay implicación.

(13)-(14) “De ello se deduce que los remedios y los factores antagónicos no existen porque no hay nada que adoptar ni nada que rechazar.” (15) “De ello se deduce que las características definitorias de todos los fenómenos no existen porque no hay instancias de ellas.” (16) “De ello se deduce que la familiarización no existe porque no existe algo con lo que familiarizarse (fenómenos específicamente caracterizados y generalmente caracterizados).” Algunos Tibetanos analíticos dicen que estas dieciséis no son las dudas de los dialécticos, sino que deben entenderse como las respuestas del Buda a estas dudas, que se indican en V.39d. De lo contrario, significaría que el Buda no dio ninguna respuesta a estas dudas porque Maitreya no incluye ninguna de esas respuestas en el AA. Esto es altamente irrazonable porque resultaría en la derrota del defensor (en este caso el Buda) si no da una respuesta al retador. El Séptimo Karmapa dice que esto no es razonable porque las líneas V.42bd cuentan explícitamente estas dieciséis solo como puntos de vista erróneos y no como respuestas. JNS (vol. 2, pág. 400) agrega que Dölpopa también considera estas dieciséis como las respuestas a las dudas. Al comentar el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, pags. 404-6) identifica las dieciséis ideas erróneas de la siguiente manera. (1) “De ello se deduce que un objeto de enfoque del conocimiento de todos los aspectos no está justificado porque está condicionado y “Los fenómenos incondicionados no existen como entidades.” Si esta consecuencia se plantea en términos de lo último, uno puede aceptarla o decir que no hay implicación. Si se plantea en términos de lo aparente, la razón no se aplica. Lo mismo se aplica también a todos los siguientes reparos. (2) “De ello se deduce que la naturaleza del objeto de enfoque –apariencia y vacuidad inseparables– no puede identificarse porque las dos primeras características (la imaginaria y la dependiente de otro) carecen de naturaleza alguna en todos los aspectos.” (3) “De ello se deduce que la sabiduría del conocimiento de todos los aspectos no existe porque las entidades y las no entidades no se observan a través de ninguna naturaleza propia y, por lo tanto, no existen.” (4) “De ello se deduce que las dos realidades –última y aparente– no están justificadas porque la naturaleza de los fenómenos no existe como nada distinto de la naturaleza de la talidad.” (8) “De ello se deduce que la joya de la Saṃgha no está justificada porque los objetos de enfoque, como la forma imaginaria, han sido refutados.” (9) “De ello se deduce que la habilidad en los medios para promover el bienestar de los demás no existe porque la generosidad, el dador y el receptor en realidad no son observables.” (10) “De ello se deduce que la realización clara del Dharma por parte de los sabios no existe porque se ha puesto fin a las concepciones sobre cualquier naturaleza de entidades, no-entidades o ambas.” (11) “De ello se deduce que las opiniones sobre la permanencia y demás no son erróneas porque la comprensión de la impermanencia, el sufrimiento y demás –que se establece a través de la naturaleza de los puntos de referencia– es errónea cuando se compara con la verdadera realidad.” (12) “De ello se deduce que los caminos de los Śrāvakas y Pratyekabudas no están justificados porque cultivar estos caminos no manifiesta el fruto del gran nirvāṇa.” (15) “De ello se deduce que las características definitorias de los fenómenos (los soportes) no existen porque los soportes que soportan estas características no existen.” Estas dudas las plantean los dialécticos (tanto los seres infantiles como los nobles) que no comprenden la habilidad del Bodisatva en los medios con respecto a la distinción de las dos realidades y, por lo tanto, las consideran mutuamente excluyentes con respecto a un solo tema en cuestión. En cuanto a la habilidad en los medios para eliminar tales dudas que intentan equivocadamente refutar lo último a través de lo aparente, o lo aparente a través de lo último, deben ser contrarrestadas por respuestas que pertenecen a la realidad última en el primer caso y a la realidad aparente en el segundo. Por ejemplo, la duda “Lo último no es vacuidad porque existen brotes y cosas así” se responde diciendo: “El hecho de que existan en el nivel de lo aparente no significa que tengan que existir en última instancia.” O bien, la duda, “Los brotes aparentes y demás no surgen porque son vacuidad”, se contrarresta diciendo: “El hecho de que no se establezcan en última instancia no significa que no tengan que establecerse en el nivel de lo aparente” (para más detalles sobre esto, véase el Apéndice I1C2-6 en el Volumen Uno). Dharmakīrtisri de Suvarṇadvipa afirma que la duda (10) se responde en términos de ambas realidades; (12), en términos tanto de la apariencia falsa como de la correcta; (1) y (3)-(6), en términos de lo aparente; y las restantes, en términos de lo último. En cuanto a la

manera en que se genera el samādhi del entrenamiento culminante del camino ininterrumpido a través de la eliminación de estas dudas, los Bodisatvas que desean la virtud de este entrenamiento culminante son hábiles en los medios para confiar en ambas realidades. Por lo tanto, dan lugar correctamente a una certeza inequívoca en todos los aspectos, ya que esta certeza está precedida por la eliminación de las condiciones adversas de innumerables ideas erróneas que deben eliminarse. De esta manera, se genera el samādhi del camino ininterrumpido.

218 Verso 75. CE solo cita las primeras tres líneas, y la segunda línea dice: “Aumentará paso a paso” (por lo que es casi literalmente la misma que la cuarta).

219 CZ, págs. 548-49. JNS (vol. 2, págs. 407-8) dice que, una vez que se ha alcanzado la maestría de los tres conocimientos mediante el entrenamiento culminante, el entrenamiento en serie es el yoga que produce la estabilidad irreversible de esta maestría. Tiene dos partes: la parte de renunciar a los factores que deben abandonarse y la parte de la liberación después de que se han abandonado. El significado de ganar estabilidad se explica como estar libre de obstrucciones a la maestría de las cualidades infinitas, lo que se refiere a la capacidad de manifestar estas cualidades infinitas en el momento siguiente. Meditar para ganar dicha estabilidad en el yoga que manifiesta estas cualidades es el significado de “causa” aquí (siendo el entrenamiento instantáneo su resultado). Según YT (p. 613), el entrenamiento en serie se refiere a los Bodisatvas por debajo del final del continuo que han alcanzado el entrenamiento culminante y luego se familiarizan secuencialmente con (a) los tres conocimientos individualmente, (b) todos los puntos que se realizaron durante el entrenamiento completo en todos los aspectos como su familiarización combinada, y (c) todos los puntos que se realizaron durante el entrenamiento culminante. Lo hacen mediante la revisión mental de todos estos puntos y realizaciones para ganar estabilidad en ellos. LN (vol. 2, p. 326) dice que tal familiarización secuencial se aplica a la revisión mental, durante tres eones incalculables, de todo lo que se realiza durante el equilibrio meditativo y el logro posterior desde el camino de la acumulación en adelante, que consiste en todas las naturalezas individuales enseñadas a través de los respectivos caminos y su condensación en la sabiduría de no conceptualizar la naturaleza de los fenómenos. “Para ganar estabilidad” se glosa como “para hacerlos sin esfuerzo y espontáneamente presentes.” NSML (pags. 590-91) explica que la sabiduría del logro posterior de los Bodisatvas que han alcanzado las realizaciones claras culminantes revisa mentalmente los Dharmas individuales contenidos en los tres conocimientos, mientras que la sabiduría de su equilibrio meditativo revisa los puntos que se realizaron durante el entrenamiento completo en todos los aspectos. Esta revisión tiene lugar exactamente en el orden en que estos puntos y realizaciones han surgido en los flujos mentales de estos Bodisatvas. La razón para explicar el entrenamiento en serie después del entrenamiento culminante es la siguiente. A través del entrenamiento culminante, se han abandonado todos los factores antagónicos del camino del Bodisatva sin excepción. Sin embargo, sin las cualidades que se logran a través del entrenamiento en serie, el Budabhūmi sería solo una renuncia unilateral sin que se logre la realización consumada. Por lo tanto, los Bodisatvas necesitan cultivar el entrenamiento en serie para este propósito. En cuanto a la combinación del entrenamiento en serie con los sūtras de la prajñāpāramitā, según CZ (pags. 547-54), consiste en La Exposición de la Consumación del Entrenamiento en la Actividad en Serie (Capítulo Setenta).

220 Los sūtras hablan de dioses que renacen en los diversos reinos de los dioses, lo cual es seguido por Āryavimuktisena, Haribhadra, BT (p. 647). LN (vol. 2, p. 328) y PSD (p. 406) dicen que, según el *Prasphuṭapadā* de Dharmamitra, esto se refiere a recordar (a) que los dioses saṃsāricos ordinarios alcanzaron sus estados placenteros a través de karmas virtuosos especiales, haciendo así esfuerzos para hacer lo mismo, y (b) las cualidades de deidades como Tārā y Avalokiteśvara. En esta línea, YT (p. 616) también habla de deidades mundanas y supramundanas. NSML (p. 593) agrega el recuerdo de las cualidades de los Budas y Bodisatvas como las propias deidades supremas de meditación como se explica en los sūtras. Según LN, los Tibetanos hablan de

deidades innatas, espaciales, puras y últimas. JNS (ver Apéndice 16) relaciona el recuerdo de las deidades con las deidades de meditación. STT (p. 141) dice que esto se refiere a recordar a las deidades, Bodisatvas y Budas en los reinos del deseo y de la forma, pensando: "En última instancia, cualquier entidad como alguien por quien preocuparse (un yo), alguien que se preocupa (los Bodisatvas), y su preocupación no se establecen como ninguna naturaleza en absoluto. A través del conocimiento de que, en el nivel de lo aparente, si no renuncio de una manera libre de apego a todas las no virtudes a las que deben renunciar los Bodisatvas, las deidades, Bodisatvas y Budas en los reinos del deseo y de la forma se preocuparán y yo estaré avergonzado. Dado que me ven directamente y están presentes como testigos en todo momento, no cometeré absolutamente ninguna no virtud."

221 Según JNS (vol. 2, págs. 409-10), no es el caso de que los recuerdos cuarto y quinto sean repeticiones de las dos primeras pāramitās, ni que el recuerdo de las deidades sea una repetición de las Tres Joyas, ya que el *Prajriapāramitāpiṇḍarthapradīpa* (D3804, fol. 239a.5-6) dice:

> Las dos de la generosidad y la ética
> y los recuerdos de la donación y la ética
> se enseñan desde las perspectivas del [entrenamiento] real
> y del fruto, respectivamente –por lo que no hay defecto de repetición.
> Las deidades y las Joyas representan los principios
> de los testigos y los soportes, respectivamente, por lo que no hay repetición.

Al comentar el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, págs. 412-14) dice que los trece recuerdos se dividen en tres grupos: (a) excelente aplicación; (b) excelente motivación; y (c) el Dharma que purifica. (a) El excelente entrenamiento o aplicación de la motivación representada por los seis recuerdos consiste en (1)-(6) las seis pāramitās. En cuanto a las cuatro pāramitās de los medios, las plegarias de aspiración, el poder y la sabiduría entre las diez pāramitās, no se enseñan aquí por separado ya que están incluidas en la pāramitā del prajñā. En el orden debido (según *Madhyāntavibhāga* V.6cd), la habilidad en los medios es hacer que la virtud sea inagotable a través de la prajñāpāramitā. Al participar en la generosidad y demás, se logran los frutos a los que se aspira. El poder se refiere a vencer los factores antagónicos. A través de las sabidurías de conocer la talidad y la variedad, los seres sintientes maduran. Por lo tanto, al ser abrazados por el prajñā, las otras cinco pāramitās (como la generosidad) se caracterizan por estar puras de apego a las tres esferas. Al completar plenamente todas estas seis pāramitās, se logran los diez bhūmis. (b) Los seis recuerdos como la excelente motivación tienen tres subconjuntos en términos de recordar los soportes del camino (las Tres Joyas); las bases del camino (la generosidad y la ética); y los testigos del camino (las deidades). En cuanto a (7)-(9) las Tres Joyas, los treinta y siete Dharmas concordantes con la iluminación tienen la característica de carecer en última instancia del recuerdo de estar libres de puntos de referencia. Durante sus logros subsiguientes, la manera de recordar al Buda como libre de puntos de referencia tiene lugar en tres grados (el más bajo, el medio y el más alto) durante las fases de los factores que conducen a la penetración, el camino de la visión y el camino de la familiarización, respectivamente. Lo mismo se aplica al recuerdo del Dharma y la Saṃgha –recordar que todos los Dharmas (virtuosos, no virtuosos y neutrales) y los Bodisatvas irreversibles, respectivamente, están libres de puntos de referencia. Del mismo modo, (10)-(12) la generosidad, la ética y las deidades supremas se recuerdan como inobservables. (c) El Dharma que purifica es (13) el entrenamiento en serie que es el yoga de los Bodisatvas que comprenden que todos los fenómenos tienen la naturaleza de la falta de entidad. Para más detalles sobre el entrenamiento en serie, véase el Apéndice 16.

222 CZ, p. 549.

223 JNS (vol. 2, p. 415) dice que la razón para convertirse en un Buda en un instante es la siguiente. El entrenamiento en serie consiste en familiarizarse con los 173 aspectos de los tres conocimientos para alcanzar el dominio sobre ellos. Habiéndose familiarizado con esto durante

mucho tiempo como medio para alcanzar el Dharmakāya, el entrenamiento instantáneo significa familiarizarse con este mismo entrenamiento en serie en su totalidad en un solo momento. LN (vol. 2, p. 330) dice que el entrenamiento instantáneo es el final del continuo de haber cultivado el entrenamiento en serie y se cultiva para ganar estabilidad en la gran familiaridad espontáneamente presente de este último. Significa familiarizarse con los tres conocimientos de manera combinada, lo que sucede en un solo momento en el sentido del tiempo que lleva completar esta actividad. Según NSML (p. 594), la necesidad de haberse familiarizado con la realización clara del entrenamiento en serie antes del entrenamiento instantáneo es familiarizarse con todos los aspectos de los tres conocimientos (los objetos de familiarización) que se vuelven manifiestos una vez que se ha manifestado un solo aspecto de ellos. Una vez que uno ha alcanzado la estabilidad a través de la familiarización con esto, uno es finalmente capaz de manifestar, a través de la familiarización en un solo instante, todos los fenómenos no contaminados una vez que uno ha manifestado uno solo de ellos. En cuanto a hacer coincidir el entrenamiento culminante con los sūtras de la prajñāpāramitā, según CZ (pags. 555-72), cubre El Dharma No Tiene Signos y No Puede Ser Aprehendido (Capítulo Setenta y Uno) y Exposición de la Ausencia de Marcas (Capítulo Setenta y Dos).

224 CZ, p. 556.

225 Como se mencionó anteriormente, CE (fol. 13b) dice que el "instante único" aquí se refiere al tiempo que toma completar una acción dada, mientras que JG (p. 247) argumenta que es el momento más pequeño en el tiempo. JNS (vol. 2, pags. 420 y 422) dice que cada uno de los momentos de sabiduría no contaminada (como la generosidad y la ética) incluye todos los fenómenos no contaminados. Para manifestarlas, uno debe comprender la realización de los sabios, la sabiduría en un solo instante al final del continuo del décimo bhūmi que conoce todos los aspectos (JNS agrega que, a diferencia de Haribhadra, algunos maestros Tibetanos se refieren aquí al "sabio" como un Buda). Esta sabiduría que conoce todos los fenómenos no contaminados en un solo instante se asemeja al ejemplo de una rueda hidráulica, que no se encuentra en los sūtras. Al comentar sobre el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, págs. 421-22) dice lo siguiente. En el sistema del gran carro, cuando uno se involucra en la naturaleza propia del Dharmadhātu a través de dar lugar a la realización clara en serie y a través del conocimiento plenamente completo, Āryadeva dice lo siguiente (*Catuḥśataka* VIII.16). La vacuidad –la entidad única de la realidad última, es la naturaleza de todas las entidades que se originan de manera dependiente en toda su variedad, y todas estas entidades que se originan de manera dependiente no existen como otra cosa que la naturaleza de la entidad única de vacuidad profunda. Por lo tanto, aquellos que ven una entidad única que se origina de manera dependiente como talidad (vacuidad) ven todas estas entidades como talidad (vacuidad). Por lo tanto, no es solo que muchos fenómenos incluyan un fenómeno único, sino que un fenómeno único puede incluir muchos fenómenos también. Así, el entrenamiento instantáneo, que tiene la naturaleza de la no observación, está libre de cualquier semilla de error y determina cada una de las entidades a ser observadas en un solo instante de observación a través de la sabiduría al final del continuo. De esta manera, se familiariza con muchos fenómenos (desde la generosidad hasta las ochenta marcas menores) al incluirlos en la talidad. Esta realización del sabio –el Bodisatva– debe entenderse como el entrenamiento para llegar a estar completamente iluminado en un solo instante. A través de esta enseñanza explícita de la manera en que uno incluye a muchos, se enseña la manera de la vacuidad única que incluye a muchos –todos los fenómenos no vacíos. A través del entrenamiento en este único instante al final del continuum (que se asemeja al único paso fundamental en una rueda hidráulica que permite que uno la mueva), la totalidad de el flujo mental que se ha familiarizado con la triple falta de surgimiento de los tres conocimientos a lo largo del camino del aprendizaje opera simultáneamente (tal como dicha rueda hidráulica se mueve suavemente en su totalidad en virtud de haber sido bien elaborada antes por un carpintero hábil). En otras palabras, a través del poder de los Bodisatvas al final de su continuum impulsados por sus plegarias de aspiración anteriores y el poder del

Dharmadhātu, cuando se enfocan en la sabiduría única no contaminada en un solo instante, manifiestan todas las instancias de sabiduría no contaminada que concuerdan con esta sabiduría en tipo.

226 El Tibetano de este verso varía un poco:

> Cuando nace la naturaleza de todos los fenómenos inmaculados–
> la prajñāpāramitā, el estado
> de la verdadera naturaleza de la maduración–
> entonces [es] la sabiduría en un solo instante.

227 Verso 76 (CE solo cita las dos últimas líneas). JNS (vol. 2, p. 423) comenta lo siguiente. Cuando se alcanza el samādhi ininterrumpido al final del continuo, parece como si surgiera la naturaleza de todos los fenómenos inmaculados purificados –la madre de los victoriosos, la prajñāpāramitā, el Mahāmudrā, la naturaleza plenamente completa de los fenómenos, que está madura desde el principio, espontáneamente presente y libre de manchas– ya que este es el estado en el que se ha liberado de las manchas. En ese punto, este es el entrenamiento instantáneo –la sabiduría de la realización simultánea en un solo instante, que realiza la verdadera realidad de una manera plenamente completa. Por lo tanto, las líneas 76cd (ver arriba) y el verso 7 del Dharmadhātustava dicen:

> Una vez que el vajra del samādhi
> ha roto completamente este jarrón,
> hasta los límites mismos de todo el espacio
> brillará en todas partes.

Al comentar sobre el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, págs. 423-24) dice que, al final de los bhūmis, los Bodisatvas han cultivado remedios contaminados y no contaminados y, por lo tanto, están libres de todos los factores antagónicos que deben abandonarse mediante la familiarización. A través de eso, alcanzan el estado de la verdadera naturaleza de los fenómenos maduros (la clase de fenómenos purificados) y están libres de todas las manchas que obstruyen el convertirse en un Buda completamente perfecto. Por lo tanto, cuando la naturaleza de lo que es inmaculado surge tal como la luz de la luna de otoño, la sabiduría que realiza los Dharmas incontaminados y representa el estado de maduración espontáneamente presente y sin esfuerzo en un solo instante es el entrenamiento en la realización perfecta de la prajñāpāramitā a través del único instante de maduración.

228 CZ, pág. 564.

229 El Tibetano de la línea VII.4a tiene “todos los fenómenos.”

230 JNS (vol. 2, pág. 424) dice que los Bodisatvas, al no rechazar la participación en la generosidad y demás en este momento, permanecen en la realización de que todos los fenómenos son como un sueño. De esta manera, a través de este único entrenamiento instantáneo, descubren que la totalidad del ser fundamental de los fenómenos y su naturaleza es la falta de características y, de este modo, manifiestan el conocimiento de todos los aspectos. En un comentario sobre el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, págs. 424-25) dice que, al haberse familiarizado con el hecho de que todos los fenómenos son como sueños en los caminos del aprendizaje, los Bodisatvas han experimentado las dos acumulaciones. Entonces, en el momento de comprender la verdadera realidad, están seguros de que los skandhas apropiadores y demás, en virtud de su naturaleza onírica, son vacuidad. Por lo tanto, permanecen en todos los fenómenos al considerarlos de esta manera y practicar así las seis pāramitās. Solo este único momento de sabiduría al final de los entrenamientos, que implica el aspecto de comprender la naturaleza de la generosidad y demás, descubre que todos los fenómenos imaginarios y concebidos carecen de sus propias características e instancias específicas. Así, puesto que comprende que todos los fenómenos afligidos y purificados carecen de características, es el entrenamiento para volverse perfectamente iluminado en un solo instante (como se mencionó antes,

"fenómenos imaginarios" y "fenómenos concebidos" en los sūtras de la prajñapāramitā corresponden a las naturalezas imaginarias y dependientes de lo otro entre las tres naturalezas).

231 CZ, pág. 565.

232 El Tibetano de la línea VII.5b añade "igualmente" al final.

233 JNS (vol. 2, págs. 425-26) dice que tanto un sueño como la visión del mismo no se perciben de una manera dualista, tienen la naturaleza de una sola imaginación. Del mismo modo, el instante de la sabiduría de la no dualidad, que está libre de superimposición y negación, ve claramente los Dharmas del svābhāvikakāya (luminosidad) de una manera no dual en un solo instante de verdadera realidad. Inmediatamente después de eso, uno está plena y perfectamente iluminado. Al comentar el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, pág. 426) dice que, en este punto, los Bodisatvas han erradicado las tendencias latentes de las apariencias dualistas al permanecer en la familiaridad consumada y unidireccional con el yoga de renunciar a las apariencias dualistas de aprehensor y aprehendido de manera ininterrumpida durante eones incalculables. Estos Bodisatvas ven el principio de aprehensor y aprehendido de la siguiente manera. Así como un sueño y la visión de ese sueño no se perciben como aprehensor y aprehendido, respectivamente, al final del continuo, todos los fenómenos tienen la naturaleza de no ser nada más que entidades de esas imaginaciones oníricas. En virtud de la realización de todas las cualidades de Buda a través de solo este único instante de la verdadera realidad de los fenómenos (la no dualidad de aprehensor y aprehendido), este es el entrenamiento que hace que uno se ilumine total y perfectamente en un solo instante.

234 CZ, p. 571.

235 JNS (vol. 2, p. 429) dice que los puntos de los tres conocimientos, que se determinan a través del estudio y la reflexión, se convierten en una experiencia viviente a través de los cuatro entrenamientos, a través de los cuales surge el fruto del Dharmakāya. Por lo tanto, al estar libre de todas las manchas oscurecedoras en el momento inmediatamente posterior a haber cultivado el entrenamiento instantáneo que hace a uno iluminado, esta iluminación tiene la naturaleza del Dharmakāya dotado de una pureza doble. En cuanto a la correspondencia del Dharmakāya con los sūtras de la prajñāpāramitā, según CZ (págs. 573-652), consiste en La Perfección de la Consumación Imperecedera de las Marcas y Características Menores (Capítulo Setenta y Tres) hasta La Manifestación del Entrenamiento de un Bodisatva (Capítulo Ochenta y Tres) en el sūtra de veinticinco mil líneas, así como ciertos pasajes en la edición revisada de este sūtra y el sūtra de dieciocho mil líneas (CZ, Apéndices I-II, págs. 653-65).

236 Como se mencionó anteriormente, el Dharmakāya a menudo se denomina "dharmatākāya" o "svābhāvikadharmatākāya", explicándose Dharmakāya como una abreviatura de estos dos términos.

237 Básicamente, siguiendo a JNS, la combinación que CE hace de los tres kāyas con las cuatro (cinco) sabidurías búdicas difiere de la presentación clásica de Yogācāra y del Tercer Karmapa, principalmente al combinar la sabiduría similar a un espejo con el sāmbhogikakāya (en lugar del Dharmakāya) y no al combinar la sabiduría de la ecuanimidad y la sabiduría discriminativa con un kāya en particular (JNS dice que la sabiduría similar a un espejo y la sabiduría de la ecuanimidad son principalmente los conocimientos que realizan actividades desde la propia perspectiva de un Buda, mientras que las dos últimas son principalmente los conocimientos que realizan actividades desde la perspectiva de otros). El sistema Yogācāra relaciona el Dharmakāya con la sabiduría similar a un espejo; el sāmbhogikakāya con la sabiduría de la ecuanimidad y la sabiduría discriminativa; y el nairmāṇikakāya con la sabiduría que todo lo logra. El Dharmadhātu no suele considerarse una quinta sabiduría (que originalmente proviene de la tradición vajrayāna), sino que representa la matriz o espacio subyacente dentro del cual se manifiestan las cuatro sabidurías. Cuando se considera una quinta sabiduría, la sabiduría del Dharmadhātu se asocia con el svābhāvikakāya. Como se mencionó anteriormente, las formas gramaticales Sánscritas comunes

svābhāvikakāya, sāmbhogikakāya y nairmāṇikakāya indican que estos kāyas están relacionados con el Dharmakāya como sus características o funciones y no como tres entidades separadas por sí mismas. Así, en términos de su naturaleza, el Dharmakāya se denomina svābhāvikakāya (ésta es también la razón por la que estos dos suelen presentarse como equivalentes); en términos de brindar el disfrute del Dharma Mahāyāna a los Bodisatvas, es el sāmbhogikakāya; y en términos de manifestarse en todo tipo de formas para todo tipo de seres, es el nairmāṇikakāya. Para más detalles, véase el Apéndice I8A y el Gráfico 25.

238 Como se mencionó anteriormente y como CE vuelve a dejar muy claro aquí, el punto central en términos de la naturaleza luminosa de la mente (ya sea llamada Dharmadhātu, pureza natural, disposición o naturaleza de Buda) es que no hay absolutamente ninguna transformación de nada en nada en ningún momento. La revelación de la naturaleza primordialmente pura de la mente que aparece como iluminación fructífera representa un cambio de su estado solo desde la perspectiva de la mente engañada –parece estar oscurecida antes y luego desvelada después. Obviamente, como en el ejemplo anterior, esto no se refiere a ningún cambio en la naturaleza. Por lo tanto, cuando el proceso de descubrir la naturaleza fundamental de la mente a veces se describe en los textos Budistas como si hubiera una transformación de algo impuro (como las aflicciones mentales) en algo puro (como las sabidurías), esto es solo una forma convencional o conveniente de hablar.

239 Tal como está, no pude localizar este verso en las obras de Nagārjuna, pero se parece al verso 17 de su *Mahāyānaviṃśīkā*.

240 Para más detalles, véase el Apéndice I8A y Makransky 1990 y 1997 (esp. Capítulo 10).

241 Esto también puede traducirse como “El Dharmakāya –la naturaleza del sabio–...”

242 JNS (vol. 2, pág. 446) dice que el svābhāvikakāya de un bhagavān se refiere a la naturaleza de alguien que ha alcanzado muchos Dharmas no contaminados (las características distintivas de un tathāgata únicamente) como existan. Esta naturaleza es pura porque los factores que deben abandonarse, incluidas sus tendencias latentes, han sido abandonados en todos los aspectos. Puesto que esto representa estar dotado de una pureza doble, significa tener la característica que define la naturaleza y la esencia de un tathāgata. Al comentar el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, págs. 446-50) habla primero sobre la naturaleza del svābhāvikakāya, que significa estar dotado de una pureza inseparable. La naturaleza de los Dharmas de la realización –los veintiún conjuntos de sabiduría no contaminada (como los cuatro fundamentos de la atención plena), está en armonía con la naturaleza de los Dharmas de la realización– los veintiún conjuntos de sabiduría no contaminada (como los cuatro fundamentos de la atención plena). Esta naturaleza fundamental (la realidad no contaminada de la cesación cuya naturaleza es el Dharmadhātu supramundano), sin importar si solo parece estar oscurecida por manchas adventicias que deben ser abandonadas (ya que estas manchas no son entidades realmente existentes en primer lugar) o si no está oscurecida por ellas, siempre consiste en las características de ser pura y naturalmente libre de las huestes de tales manchas adventicias en todos los aspectos. La naturaleza propia de estas características, al ser de la naturaleza del no surgimiento, aquí es el svābhāvikakāya de la Budeidad perfecta. A través de la explicación de Haribhadra sobre el svābhāvikakāya que debe establecerse a través o como la naturaleza del no surgimiento, no lo enseña como una vacuidad en el sentido de extinción. Al referirse al svābhāvikakāya con un plural (“estas características”) se explica la naturaleza infinita que no se desvía de su propia naturaleza de no surgir. Sin embargo, si uno sigue la explicación de otros aquí de que “ser de la naturaleza de no surgir” se refiere a la naturaleza propia de no surgir ya que la naturaleza de no surgir no ocurre como causa, la segunda palabra “naturaleza” (en la frase de Haribhadra antes mencionada, “la naturaleza propia de estas características siendo de la naturaleza de no surgir”) carecería de sentido. En segundo lugar, en cuanto a la manera de alcanzar el svābhāvikakāya, en el sentido de no ser ideado a través de ninguna formación, el svābhāvikakāya del camino supramundano no contaminado se alcanza a través de la naturaleza de los fenómenos, pero no es algo que se produce a través del Dharmadhātu natural. Más bien, esta luminosidad (del

svābhāvikakāya) existe dentro de la conciencia ālaya (aquello que oscurece esta luminosidad) como si tuviera la naturaleza curativa de las semillas para escuchar que son el flujo natural del Dharmadhātu (véase también el Apéndice I1E1 en el Volumen Uno). A medida que aumenta su poder, los factores que deben abandonarse dentro de la conciencia ālaya se abandonan progresivamente. En cuanto a la manera en que esto sucede, las conciencias similares a la ilusión (que tienen la naturaleza de escuchar y demás) se dan cuenta de que todos los fenómenos aparentemente erróneos están libres de cualquier naturaleza propia. En virtud de la familiaridad con esta realización que alcanza su consumación, los dos oscurecimientos (los factores que deben abandonarse) cesan a través de la reunión de las dos acumulaciones (los remedios). Finalmente, cuando el poder del conocimiento de todos los aspectos del Budabhūmi (el samādhi indivisible similar al vajra, que está dotado del poder ilimitado de la actividad iluminada del Dharmakāya) opera en un Bodisatva al final del continuo, la conciencia ālaya cesa por no poder soportar el poder de este samādhi. Una vez que ha cesado, las conciencias ilusorias que se basan en él y representan las disposiciones o causas para alcanzar el conocimiento de todos los aspectos –las virtudes en el momento del camino que llevan la naturaleza de las tendencias latentes para escuchar– también cesan. Por lo tanto, este es el significado de que las raíces de la virtud se extingan en el nivel de la Budeidad completa. Sin embargo, a diferencia de eso, decir que las virtudes no contaminadas que componen el Budabhūmi y existen como la naturaleza del conocimiento de todos los aspectos no existen no es adecuado. Dado que yo explique el significado definitivo correcto de Yogācāra-Madhyamaka aquí, no hay necesidad de duda. En tercer lugar, en cuanto al propósito de presentar los tres kāyas restantes como diferentes, los tres son últimos y operan en el nivel de la naturaleza fundamental, es decir, no son otra cosa que la naturaleza del Dharmadhātu. Sin embargo, en el nivel de lo aparente correcto, se distinguen a través de las maneras en que se aborda perceptualmente el svābhāvikakāya en términos de las apariencias propias de los Budas y las apariencias de otros (seres sintientes). Esto significa que el Dharmakāya se presenta como la esfera de los Budas; el sāmbhogikakāya, como la esfera de los Bodisatvas; y el nairmāṇikakāya, como la esfera de los Śrāvakas, Pratyekabudas y seres ordinarios. Aquí, se debe analizar la siguiente preocupación de algunas personas. “Este pasaje en el *Vivṛti* dice que, en última instancia, la naturaleza de los tres kāyas restantes es la naturaleza de los fenómenos. Por lo tanto, explica que todo lo que es un Budakāya es necesariamente el svābhāvikakāya (el objeto) solo. En términos del sujeto, se producen dos apariencias diferentes desde las dos perspectivas de la auto-conciencia de los Budas viéndose entre sí frente a la conciencia referencial de los seres sintientes puros e impuros. Sin embargo, el svābhāvikakāya no puede dividirse en los tres kāyas restantes en términos de la sustancia de su forma real de ser. En consecuencia, esto contradice la afirmación de la presentación general de los kāyas de JNS (véase el Apéndice I8A) de que los tres kāyas restantes son divisiones del svābhāvikakāya en términos de la sustancia de su forma real de ser. Esto es realmente cierto –lo que digo en este sentido en mi presentación general es en términos del significado definitivo en el contexto de un análisis ligero, pero este pasaje en el *Vivṛti* aquí es en términos del contexto de un análisis exhaustivo. Por lo tanto, la preocupación planteada aquí es de hecho lo único razonable para decir en este último contexto. También, algunos pueden decir, “La presentación general del JNS explica que la apariencia correcta no aparece a los Budas, lo que aquí contradice la declaración de *Vivṛti* (“En el nivel de lo aparente, se distinguen a través de las maneras de los enfoques perceptivos...”) que explica que lo aparente sí aparece a los Budas.” En el texto Sánscrito del pasaje anterior en *Vivṛti*, “En el nivel de lo aparente...” debe estar conectado con “Bodisatvas.” Sin embargo, por razones prosódicas, esto no se tradujo de esa manera cuando el texto fue traducido al Tibetano. Además, el Karmapa Chitra Gyatso dice lo siguiente: De hecho, la unidad o la originación dependiente de las dos realidades, al no ser mutuamente excluyentes, nunca está separada de los Budas y los seres sintientes a lo largo de las tres fases de los conocimientos de las entidades, el camino y todos los aspectos. Por lo tanto, para los Budas, existe un aparente correcto que consiste en el Budabhūmi, y la manera en que existe es la siguiente: El último de todos los Budas existe como el svābhāvikakāya, desde el cual se despliegan los veintiún conjuntos de

sabiduría no contaminada. Cuando los Budas se ven entre sí a través de esta sabiduría, ven sus respectivos svābhāvikakāyas junto con sus kāyas de sabiduría como constituyendo su aparente correcto. Sin embargo, esto no es realmente cierto –para estos respectivos Dharmakāyas de sabiduría no hay nada que se produzca a través del error. Por otro lado, al aplicar las convenciones de lo aparente, la manera en que los aspectos de los Dharmakāyas de otros Budas aparecen de ciertas maneras a ciertas facetas de la sabiduría de Buda es aparecer como si pertenecieran a una conciencia de algo diferente. Sin embargo, en términos de la forma real de ser, dado que no es razonable que estos aspectos sean algo más que la propia sabiduría de un Buda, se establecen como auto-conciencia. Por lo tanto, este tipo de aparente correcto de los Budas es diferente a las apariencias condicionadas dependientes de lo otro que surgen de las tendencias latentes de las apariencias erróneas de la ignorancia y son adecuadas para aparecer para los seres sintientes. "Entonces, ¿por qué no llamarlos 'existentes en última instancia' en lugar de hablar de un 'aparente correcto'?" Esto está bien, de hecho, pero el corazón de Buda que es auto-consciente de su propia naturaleza se explica como lo último, mientras que el corazón de Buda que es auto-consciente de la naturaleza de otros corazones de Buda se explica como aparente correcto. Puedes pensar: "Todos los Dharmakāyas tienen el mismo sabor de igualdad, de modo que para ellos no hay apariencias de ser mutuamente uno y otro. Por lo tanto, tal presentación de lo aparente correcto en el Budabhūmi no se explica en el *Vivṛti*." Todos los Dharmakāyas son, de hecho, iguales en cuanto a ser Budeidad, sin que ninguno sea mejor o peor. Como la gran vacuidad libre de puntos de referencia, están libres de ser uno o diferentes y, por lo tanto, tienen el mismo sabor en el sentido de que no se pueden diferenciar. Sin embargo, no es contradictorio que se presenten entre sí como una originación dependiente profunda. Está claro en los sūtras y tantras que los Budas se perciben entre sí directamente sin ningún oscurecimiento –por medio de las características distintivas de los reinos puros de las cinco familias de Budas, etc., que aparecen de manera diferente, hay diferencias en los sāmbhogikakāyas, que a su vez tienen diferentes Dharmakāyas como sus respectivos soportes. Si no se explicara aquí tal presentación de lo aparente correcto, surge la pregunta de si, en términos de las apariencias propias de los Budas, los gansos y demás que ven en los reinos puros de otros Budas son lo aparente correcto o lo supremo. Si fueran lo supremo, se seguiría que lo supremo no está libre de ir y venir. Porque los gansos en esta situación son lo supremo y se dedican a ir y venir ya que embellecen este reino puro de Buda. Pero si estos gansos son lo aparente correcto de dichos Budas aquí, nuestra afirmación queda establecida porque las dos categorías aquí (lo supremo y lo aparente correcto) son mutuamente excluyentes y tampoco hay una tercera posibilidad. Algunos también dicen que Haribhadra usa el término "aparente correcto" aquí teniendo en cuenta que él es un Sautrāntika-Mādhyamika. En conclusión, la tradición de los eruditos anteriores dice que cualquier fenómeno primordialmente vacío se afirma como vacío de una manera que no es diferente de ser vacío por naturaleza (o de una naturaleza propia). [Nótese que esta última oración en JNS comenta una cita (no identificada) de dos líneas en el *Vivṛti* (D3793, fol. 131b.5) que dice: "Pues se afirma que lo que se discierne no está separado del discernimiento" (*viviktāvyatirekitvaṃ vivekasya yato matam*). La cita completa de cuatro líneas se encuentra en el comentario de Triratnadasa sobre el *Prajñāpāramitārthasaṃgraha* de Dignāga (P5208, fols. 4b.8-5a.4), que dice (abreviado) que la prajñāpāramitā no es otra cosa que la talidad, sino similar a una lámpara y su luz. "La vacuidad" no existe como nada más que cognición. Porque se afirma que lo que se discierne no está separado del discernimiento." De lo contrario, la cognición no estaría vacía de dualidad, lo que implicaría la existencia de los dos tipos de identidad. Así, la naturaleza de la talidad es el propio Bhagavan, pues tanto el conocedor como lo conocido se basan en la cognición misma. Obviamente, esta es una explicación típica que se encuentra en muchos textos de Yogācāra. Sin embargo, el *Vivṛti* utiliza las dos líneas anteriores de esta cita para apoyar su propia descripción de que el svābhāvikakāya y los otros tres kāyas no son en última instancia distintos en el sentido de que son la naturaleza de los fenómenos (*dharmatā*) y los portadores de esta naturaleza (*dharmi*), respectivamente. Curiosamente, Abhayākaragupta vuelve la cita de Haribhadra en su contra, diciendo que más bien apoya la inseparabilidad misma de la vacuidad (dharmata) y la sabiduría (los

Dharmas no contaminados) y no la distinción que Haribhadra hace entre ellos. La interpretación completamente diferente que hace JNS de estas dos líneas se basa en su versión Tibetana altamente ambigua (*gang phyir dben pa dben gyur las/ tha mi dad pa nyid du 'dod*) que toma *dben pa* (que traduce *viveka/vivikta*) como "vacío."] Puesto que esto es lo que pertenece a la forma real de ser, los tres kāyas restantes no son diferentes del svābhāvikakāya. Sin embargo, sus formas de aparecer se presentan como diferentes, al igual que diferentes características deseables e indeseables pueden aparecer en la forma física de una sola persona. BT (pags. 657-58) sigue explícitamente a Haribhadra al decir que hay cuatro kāyas y expresa el comentario anterior en CE de la siguiente manera. El svābhāvikakāya está dotado de tres características. Porque representa (a) la obtención de los Dharmas no contaminados (los veintiún conjuntos de sabiduría) a través del poder del camino supramundano y (b) la realidad última de la cesación de estar puro de las manchas adventicias en todos los aspectos. Además, estas dos cualidades de realización y renuncia tienen (c) la característica de estar desprovistas de una naturaleza propia. En otras palabras, la talidad que es la realización última y la renuncia es el svābhāvikakāya porque es el Dharmadhātu de estar libre de todas las manchas adventicias que se deben abandonar dentro del dhātu naturalmente puro. Resumiendo el *Vivṛti*, BT dice que el svābhāvikakāya está dotado de una pureza doble porque tiene la característica de estar natural y primordialmente libre de manchas y también está puro de manchas adventicias en todos los aspectos. El que estas manchas se hayan vuelto puras a través de sus remedios se debe al hecho mismo de que son adventicias. En cuanto a los tres kāyas restantes, en última instancia no son diferentes del svābhāvikakāya porque su naturaleza última es la naturaleza de los fenómenos. Refiriéndose a las cuatro líneas de la cita anterior en el *Vivṛti* sobre el discernimiento, BT dice que implica que los kāyas que son la naturaleza de los fenómenos no son diferentes de los kāyas que tienen esta naturaleza. Sin embargo, en el nivel de lo aparente, los tres kāyas restantes se presentan como diferentes ya que respectivamente aparecen de diferentes maneras a los Budas, Bodisatvas, y Śrāvakas, Pratyekabudas y seres ordinarios.

243 CZ, pág. 653.

244 En el Apéndice I8A, JNS (vol. 2, pág. 435) atribuye esta expresión a Dölpopa, mientras que Dpa' bo gtsug lag phreng ba n.d. (pág. 692) da al *Bodhisattvabhumi* como la fuente de este número. Como se puede ver a continuación, la suma total de todas las cualidades enumeradas en AA VIII.2-6 es 144. Por lo tanto, sin investigar a fondo las fuentes reales del número 140 (lo cual está más allá del alcance de este volumen), uno solo puede especular sobre cómo se llega a él. Por lo general, se explica que los versos VIII.2-6 describen los veintiún conjuntos de Dharmas o sabidurías no contaminadas que se enumeran a continuación.

245 El Tibetano tiene "falta de aflicciones" (*nyon mongs med*).

246 El Tibetano tiene "nada que guardar" (*bsrung ba med pa*).

247 Comentando el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, p. 452) dice que el primer kāya es el dharmatākāya, mientras que el segundo es el Dharmakāya, que tiene el carácter de sabiduría libre de puntos de referencia, cuya naturaleza consiste en los fundamentos no contaminados de la atención plena, etc.

248 CE dice *zla ba* ("luna"), pero el *Vṛtti* (D3787, fol. 195a.1) y otros comentarios dicen *lva ba*.

249 JNS (vol. 2, pags. 453-55) explica lo siguiente sobre las diez totalidades. Las primeras ocho se basan en el cuarto dhyāna real, su naturaleza es el factor mental virtuoso del desapego, y sus objetos de enfoque consisten en el āyatana de las formas visibles del reino del deseo. Las dos últimas totalidades son simplemente las absorciones meditativas reales puras del Espacio Infinito y la Conciencia Infinita, y sus objetos de enfoque son los propios cuatro skandhas mentales (*Abhidharmakośa* VIII.36). En términos del camino del aprendizaje, las totalidades también pueden estar contaminadas, pero las diez totalidades del Budabhūmi son de naturaleza no contaminada. En cuanto a la manera de meditar, como se ilustra al enfocarse en la tierra, durante la etapa preparatoria uno medita que todos los elementos son tierra. Durante la etapa principal, uno medita

enfocándose en el nombre “tierra” (lo mismo se aplica a los nueve restantes como se explica en CE). Además de los signos de logro descritos en CE, JNS habla de que toda la superficie de la tierra es tan uniforme como la palma de la mano; el agua está quieta y sin burbujas; el fuego es inmóvil y de colores lúcidos; el viento sopla suavemente desde una dirección y no agita la tierra; los cuatro colores (como el azul) aparecen claramente sin estar mezclados con ningún otro color; las montañas y demás aparecen completamente sin obstrucciones y transparentes; y no hay características de apariencias cuando no hay absolutamente ninguna apariencia de ningún referente aparte de la conciencia. Las absorciones meditativas sin forma de Nada Absoluto y la Cima de la Existencia no se presentan como totalidades porque la mente está ausente y confusa en ellas. Las seis facultades sensoriales no se presentan como totalidades porque no se pueden externalizar. El āyatana del sonido no se presenta así porque no tiene continuidad, mientras que las totalidades deben expandirse de manera ininterrumpida y continua. El āyatana del olfato y el sabor no se presentan así porque no pueden impregnar el reino de la forma. Por lo tanto, los samādhis de la apariencia de la tierra y demás que se expanden de modo que impregnan todos los aspectos aprehendidos que aparecen ante uno se denominan “totalidades.” La mayoría de los comentarios sobre el AA no mencionan ningún detalle específico sobre la totalidad de la tierra, pero las fuentes tradicionales del abhidharma hablan de utilizar un disco hecho de arcilla como objeto de enfoque. En general, uno toma el objeto de enfoque físico respectivo como modelo, observándolo durante un rato. Luego, uno lo visualiza internamente, imaginando gradualmente que el mundo entero aparece así. Como ayuda para enfocarse en la imagen física y mental, uno también repite el nombre (o uno de los epítetos) del objeto respectivo. Algunas fuentes también incluyen el paso de cerrar los ojos y enfocar la imagen retiniana que ocurre después de haber mirado el objeto externo por un período prolongado.

250 Esta presentación se basa en el *Abhidharmakośabhāṣya* sobre VIII.35. Se dice que las ocho liberaciones son las puertas de entrada a los ocho tipos de dominación, que a su vez sirven como puertas de entrada a las diez totalidades. Según el *Abhidharmakośa* VIII.35bd, la primera liberación es idéntica a los dos primeros tipos de dominación; la segunda liberación, a los tipos tercero y cuarto de dominación; y la tercera liberación, a los cuatro restantes. Además, estos últimos cuatro son muy similares a las cuatro totalidades anteriores en términos de colores. Sin embargo, según el *Abhidharmakośabhāṣya* y JNS (vol. 2, p. 456), las diferencias específicas entre las liberaciones, las dominaciones y las totalidades son las siguientes. Las liberaciones se refieren al factor de dar la espalda a los fenómenos mundanos formativos o al factor de liberarse de todos los oscurecimientos con respecto a ellos. Los āyatanas de dominación se refieren a obtener un dominio completo sobre estos fenómenos y, por lo tanto, ser capaz de verlos e influir en ellos como a uno le plazca (dominando así otros objetos de enfoque mundanos, incluso los de otras personas en el mismo entorno). Las totalidades culminan en la sabiduría que impregna todos los objetos cognoscibles, que es la mente de totalidad de un Buda. Como dice el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XX1.44, la mente de un Buda está liberada de todos los oscurecimientos, domina el mundo entero e impregna todos los objetos cognoscibles. En general, excepto la absorción meditativa de la cesación, todos los samādhis entre las liberaciones, los āyatanas de dominación y las totalidades pueden ocurrir tanto en seres ordinarios como en seres nobles. Para más detalles, véase *Abhidharmakośa* VIII.32-37 y su *Bhāṣya*.

251 JNS (vol. 2, p. 457) comenta que (7) se refiere al samādhi de un Buda que corta el continuo de las aflicciones de los demás. (8) significa que la sabiduría de los Budas conoce todos los objetos cognoscibles en virtud de sus plegarias de aspiración previas para poder hacerlo. Al comentar el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, pags. 459-60) dice que (8) se refiere a esta sabiduría que se dedica al bienestar de todos los seres sintientes mientras dure el saṃsāra y estos seres no estén liberados, lo cual es en virtud de las plegarias de aspiración previas de los Budas para eliminar el apego, la duda, etc. de aquellos que mantienen puntos de referencia y características a pesar de que todos los fenómenos están libres de puntos de referencia y características. Para más detalles, véase AA VIII.7-8.

252 La descripción de estos cuatro está tomada literalmente del *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XXI.50.

253 Al comentar el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, p. 460) añade que la maestría sobre el karma (d) también puede presentarse desde la perspectiva de los seres sintientes que no tienen control sobre sus acciones, mientras que los Budas tienen control completo sobre las suyas. Las maestrías (a)-(c) son los frutos de la generosidad; (d)-(e), de la ética; (f), de la paciencia; (g), del vigor; (h), de dhyāna; y (i)-(k), de prajñā.

254 Como se mencionó en la Introducción, la mayoría de los comentarios de AA de la India, aparte de los de Haribhadra y muchos comentarios de Yogācāra, dan una o más de tres etimologías básicas para "Dharmakāya": (a) la colección de las cualidades consumadas e no contaminadas de un Buda (en ciertas explicaciones pre-Mahāyāna, "Dharma" se toma para referirse a las enseñanzas del Buda); (b) la base o sustrato de las cualidades no contaminadas, o la base de la maestría sobre todos los fenómenos; y (c) la encarnación de la naturaleza de los fenómenos, o la encarnación de la naturaleza de los fenómenos tal como se perciben por la sabiduría. Aunque los sūtras de la prajñāpāramitā nunca hablan del Dharmakāya en el sentido de (a) (discuten las cualidades no contaminadas anteriores, pero no en relación con el Dharmakāya) y casi siempre como (c), AA VIII.2-6 presenta claramente el Dharmakāya como una colección de cualidades no contaminadas. Sin embargo, la mayoría de los comentaristas de AA explican que esto se aplica sólo convencionalmente. Por ejemplo, el *Vṛtti* (D3787, fols. 191b.7-192a.7) es muy explícito en cuanto a la unidad del svābhāvikakāya y el Dharmakāya, y ambos se refieren al dharmatā incondicionado. Los textos de Yogācāra suelen coincidir en que la Budeidad (el svābhāvikakāya/Dharmakāya) no puede definirse a través de sus cualidades, que meramente se asocian con ella desde una perspectiva fenomenológica, pero no representan su naturaleza. Más bien, la esencia definitoria de la Budeidad es la sabiduría no dual de comprender la vacuidad de todos los fenómenos, incluidas estas mismas cualidades de Buda. Para los veintiún conjuntos de cualidades antes mencionados, véanse también los Gráficos 11, 12 y 14 del Volumen Uno y "La explicación de los treinta y nueve aspectos poco comunes del conocimiento de todos los aspectos" en AA IV.4ac. Como se menciona en la Introducción, estas cualidades también se encuentran en el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XX1.43-58 y sus comentarios (la mayoría de ellos también están en el séptimo capítulo del *Abhidharmakośabhāṣya*) y se describen con gran detalle en el décimo capítulo del *Mahāyānasaṃgraha*. En un comentario sobre el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, págs. 458 y 462) dice que ciertas porciones de todas estas cualidades pueden presentarse en ciertos grados incluso en seres ordinarios, pero las de un Buda perfectamente iluminado, que se describen aquí, se refieren a las cualidades plenamente completas y claramente manifiestas de la sabiduría no contaminada libre de todas las manchas, que consisten en el Dharmadhātu. Estas cualidades tienen la naturaleza de la sabiduría –la naturaleza perfecta sin ningún punto de referencia de la naturaleza dependiente de lo otro– que es el elemento del cambio de todos los estados que debe abandonarse en el sentido de liberarse de ellos. Por lo tanto, todos estos Dharmas de la naturaleza perfecta se describen como el Dharmakāya. Separar el Dharmakāya del svābhāvikakāya es la afirmación de algunos maestros, como Vairocanabhadra. Para la discusión sobre si AA enseña tres o cuatro kāyas en general y la postura de *Vivṛti* en particular, véase el Apéndice I8A.

255 CZ, p. 653 (véanse también las págs. 580-83 y 654-56).

256 El Tibetano de VIII.7ab (*nyan thos nyon mongs med pai lta/ mi yi nyon mongs yongs spong nyid*) dice:

> La visión del desapasionamiento de los Śrāvakas
> significa renunciar a las aflicciones de las personas.

257 Esta traducción Tibetana (*yongs spong nyid*) en VIII.7b parece ser la razón por la que CE incluye esta línea –en contra de todos los demás comentarios– bajo el desapasionamiento del Buda.

258 JNS (vol. 2, págs. 464-66) dice que el desapasionamiento de los Śrāvakas se considera como la característica distintiva de la mera ausencia de cualquier condición para el surgimiento de aflicciones en sus propios flujos mentales. En virtud de eso, simplemente evitan las aflicciones de otras personas. En cuanto al samādhi del desapasionamiento de los Budas, cuando entran en las ciudades y demás, no hay necesidad de examinar si hay aflicciones en sus propios flujos mentales o no, o si funcionan como soportes focales para el surgimiento de las aflicciones de los demás o no. Más bien, puesto que el samādhi del desapasionamiento de los victoriosos sirve como condición dominante para extinguir la corriente de todas las aflicciones de aquellos que deben ser guiados sin excepción, supera las aflicciones tanto en sus propios flujos mentales como en las de los demás (como se afirma en el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XXI.45). En cuanto al samādhi del conocimiento de un Buda a través de la aspiración, JNS señala que se lo describe exactamente de la misma manera en el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XXI.46. En un comentario sobre el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, págs. 465-66) dice que el samādhi del desapasionamiento de los Śrāvakas y los Pratyekabudas consiste en evitar servir como objetos de enfoque para las aflicciones de los demás que surgen al ser vistos por ellos, pero no son capaces de extinguir las semillas de las aflicciones de los demás. Por lo tanto, el samādhi del desapasionamiento de los Budas es mucho más distinguido porque los Śrāvakas y los Pratyekabudas no son capaces de erradicar las aflicciones de los demás simplemente al ser vistos por ellos, mientras que los Budas sí pueden hacerlo. En cuanto al conocimiento a través de la aspiración de los Budas, (a) opera automáticamente para el bienestar de los demás sin ningún signo de esfuerzo; (b) está libre de apego a la forma y demás en virtud de no aferrarse a ninguna entidad interna o externa; (c) no tiene obstáculos con respecto a todos los objetos cognoscibles en virtud de haber renunciado a todos los oscurecimientos aflictivos y cognitivos, incluidas sus tendencias latentes; (d) permanece para siempre porque permanece para el bienestar de los seres sintientes mientras dura el saṃsāra; y (e) resuelve todas las cuestiones en las diez direcciones en virtud de haber alcanzado la conciencia discriminativa cuádruple. Por lo tanto, en términos de estas cinco características, es exactamente lo opuesto de dicho conocimiento de los Śrāvakas.

259 El Tibetano tiene “aparecer” (*snang ba*).

260 El Tibetano dice: “el rey de los dioses” (*lha'i rgyal po*).

261 I.5a.

262 JNS (vol. 2, págs. 467-70) dice que, una vez que las causas para ver a los Budas, como la confianza, han madurado, las formas de ciertos Budas aparecen a cualquiera de aquellos que van a ser guiados en cualquier forma de guiarlos, siempre que las actividades iluminadas de sus cuerpos iluminados, etc., beneficien a estos seres a través de sus actividades de guía. Tal como en el ejemplo de la lluvia, aunque los Budas han surgido en el mundo y han vertido lluvias de néctar, aquellos que no son aptos para el Dharma no disfrutarán del buen sabor del néctar de las enseñanzas. El *Mahāyānasūtrālaṃkāra* IX.16 dice:

> Así como un recipiente de agua, cuando se rompe,
> no muestra el reflejo de la luna,
> la imagen del Buda no se muestra
> en los seres sintientes malos.

Por lo tanto, los Budas no son observados por esos seres en virtud de que no se les aparecen. Sin embargo, nunca se da el caso de que los Budas no sean observados mientras todas las circunstancias para que aparezcan sean adecuadas. En cuanto al significado de enviar lluvia, el *Buddhāvatamsakasūtra* explica que solo los nāgas envían lluvia, mientras que los textos vinaya explican que los dioses pertenecientes a las cuatro clases de grandes reyes (ver el Gráfico 1 en el Volumen Uno) agitan el océano sumergiendo sus ropas en él y, de ese modo, hacen llover. Dharmakīrtiśrī de Suvarṇadvīpa explica que es Indra quien envía la lluvia, lo cual está de acuerdo con el AA (el *Vivṛti* (D3793, fol. 134a.4) también dice explícitamente Surendra, que es un epíteto

de Indra). Se explica que el Dharmakāya es permanente en todo momento y lugar, incluso si no parece a los que no son aptos. Así, en virtud de la inmensidad de las actividades del cuerpo, el habla y la mente iluminados, se lo describe como omnipresente, ya que no hay nadie que no sea un Buda ni nadie que no esté impregnado por la Budeidad (o por los Budas). Como el Dharmakāya no está condicionado ni es impermanente, también se lo declara "permanente." Por lo tanto, aunque los versos VIII.9-11 no pueden conectarse directamente con los sūtras, el verso VIII.11 se formula como el argumento probatorio básico de que el Dharmakāya de sabiduría es omnipresente y permanente. El verso VIII.9 enseña que, aunque es omnipresente y permanente, existen las dos posibilidades de que aparezca o no como omnipresente y permanente para los demás. A modo de ejemplo concordante, el verso VIII.10 enseña que no tiene por qué no ser omnipresente y permanente, incluso cuando no se les aparece a los demás de esa manera. En cuanto a la afirmación de que el Dharmakāya está contenido dentro de los flujos mentales individuales, se hace con cierta intención porque el *Uttaratantra* I.129 dice que la naturaleza inmaculada de la mente está primordialmente desconectada del capullo de las aflicciones de los seres sintientes. Además, la afirmación de que el Dharmakāya tiene momentos distintos tiene un significado oportuno porque el *Uttaratantra* I.5a dice que es incondicionado y sin esfuerzo. Al comentar el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, págs. 467-70) dice que las semillas de la virtud se produjeron en vidas anteriores al haber encontrado las condiciones externas de los amigos espirituales Mahāyāna, etc. En virtud de estas semillas, se han desarrollado las condiciones causales de centrarse en las Tres Joyas. Luego, a través de las actividades de los Budas que enseñan el Dharma, etc., en el momento en que se han iluminado y lo hacen de maneras que concuerdan con los seres sintientes, el elemento básico de aquellos a ser guiados y la actividad iluminada de estos Budas se encuentran por un tiempo. Durante este tiempo, como resultado de sus plegarias de aspiración anteriores en aras de lograr el bienestar de aquellos a ser guiados, los Budas se aparecen a ciertos seres entre esos seres y promueven su bienestar en consecuencia. Sin embargo, aunque los Budas se dedican a lograr la felicidad y el beneficio en todo momento, tal como una joya que concede los deseos, en virtud de que las causas de la aparición de los Budakāyas son incompletas debido a los defectos kármicos auto-producidos de ciertos seres, puede que a estos seres no les parezca que los Budas se dedican a madurar los frutos de promover el bienestar de los seres. "Dado que el Dharmakāya, que tiene el carácter de la sabiduría, existe en los soportes que son los flujos mentales individualmente distintos de los yoguis y surge en cada momento, ¿cómo puede la sabiduría del Dharmakāya y su actividad iluminada describirse como omnipresentes y permanentes?" El Dharmakāya es omnipresente porque su actividad para el bienestar de los demás es vasta por su apariencia como potencialmente todo debido a que no es adventicio. Aunque permanece continuamente en cada momento sin ninguna interrupción mientras dura el saṃsāra, el cuerpo, el habla y la mente iluminados del Bhagavan no sufren ningún cambio, transición, surgimiento, cese o agotamiento.

263 JNS (vol. 2, págs. 471-72) dice que el sāmbhogikakāya del sabio es considerado por el Bhagavan como el gran sāmbhogikakāya que reside en Akaniṣṭha porque es el kāya con estas marcas mayores y menores el que disfruta únicamente del Dharma del Mahāyāna. La expresión convencional de que el sāmbhogikakāya está dotado de "las cinco certezas" fue acuñada para inferir esto del significado del *Madhyamakāvatāra* XI.18 y sig. El *Prajñāpāramitāpiṇḍarthapradīpa* de Atiśa (D3804, fol. 239b.5-7) habla de cuatro, diciendo que, según Haribhadra, (1) el séquito consiste solo de Bodisatvas en el décimo bhūmi, mientras que Ratnākaraśanti habla de Bodisatvas desde el camino de la visión en adelante; (2) el lugar es Akaniṣṭha; (3) el Dharma es solo el Mahāyāna; y (4) el maestro aparece únicamente en la forma de estar adornado con las marcas mayores y menores (la quinta certeza se refiere al tiempo de esta aparición que dura tanto como el saṃsāra). Dharmamitra explica que el kāya que pasa al nirvāṇa es el nairmāṇikakāya, mientras que esto no sucede con el sāmbhogikakāya. Por lo tanto, aunque este último es momentáneo, es permanente en términos de su continuidad. Algunos eruditos sostienen que el sāmbhogikakāya es permanente porque, al igual que el nacimiento y la transición de Indra, su

surgimiento y su cesación no son percibidos por otros que no son Budas. Decir que el svābhāvikakāya no tiene las marcas mayor y menor es un error –entre los Budas, este hecho de que el svābhāvikakāya posee las marcas mayor y menor del Dharmakāya se les aparece a los demás. Para los Bodisatvas que están a sólo un nacimiento de distancia de la Budeidad, este hecho de que el svābhāvikakāya posea las marcas mayores y menores del Dharmakāya aparece como las marcas mayores y menores del sāmbhogikakāya.

264 CZ, p. 653.

265 En este sentido, tanto CE como JNS (vol. 2, pags. 474-76) básicamente reproducen lo que dice el *Vīvrti* (D3793, fols. 134b.7-135b.3).

266 Esto es lo que dicen los sūtras y la mayoría de los comentarios concuerdan con esto, pero PBG (p. 612), NSML (p. 636) y Samtani 2002 (p. 212) dicen que las primeras cuatro protuberancias se refieren a los dorsos de las manos y a los empeines prominentes.

267 Se dice que los humanos ordinarios miden tres codos y medio de alto (un codo es la distancia entre el codo y la punta de los dedos).

268 El caballo omnisciente es una figura mítica India, siendo uno de los siete elementos preciosos de un chakravartin. Obviamente, en el caso de un Buda, "tener muchos hijos" no debe tomarse en forma literal, sino que se refiere a los herederos espirituales. En particular, en el caso de Buda Śākayamuni, su hijo físico fue Rāhula; los hijos de su habla fueron los Śrāvakas y Pratyekabudas; y los hijos de su mente fueron los Bodisatvas.

269 Otras fuentes dicen que se trata de un único mechón de pelo entre las cejas, que se extiende por muchos kilómetros cuando se desenrolla.

270 Por lo general, la expresión utilizada aquí se refiere a la carne entre los omoplatos y en la parte posterior del cuello.

271 Se trata de la higuera India, también llamada baniano.

272 La melodiosa voz de Brahmā tiene sesenta aspectos, entre los que se incluyen el ser suave, agradable, clara, digna de ser escuchada, comprensible para todos, penetrante, que hace que todo se sepa, que tiene la fuerza del rugido de un león y que resuena en cualquier tipo de séquito. Para más detalles, véase el *Mahāvyutpatti* (sección 20, núms. 445-504, que se explican en detalle en el *Munimatālaṃkāra* de Abhayākaragupta).

273 CZ, pags. 583-85 y 657-61. Nótese que esta es solo una de entre un número considerable de listas más o menos diferentes de estas treinta y dos marcas que se encuentran en varios sūtras y tratados (para una lista bastante completa, véase Xing 2002, p. 27). Además, los comentarios sobre ellos y sus causas varían en diferentes textos. Excepto por unos pocos cambios menores en el orden y algunas características adicionales, el *Ratnāvalī* de Nāgārjuna (II.77-96) da básicamente la misma lista que la anterior. El *Uttaratantra* (III.17-25) tiene otra lista (ligeramente variable), que –excepto por pequeñas diferencias en el conteo– corresponde a la de TOK (vol. 3, págs. 619-22). A diferencia de los sūtras de la prajñāpāramitā como fuente del AA, esta última lista (que incluye también algunas de las marcas menores explicadas a continuación) se basa en el *Ratnādārikāpariprechāsūtra*. Para una comparación detallada de estas fuentes, incluyendo el **Prajñāpāramitāśāstra* de Nagārjuna, véanse las notas a pie de página en Takasaki 1966a sobre la traducción de los versos del *Uttaratantra* antes mencionados. Para la presentación más detallada de las marcas principales aparte de los sūtras del prajñāpāramitā, véase el *Lakkhaṇasutta* (Dīgha Nikāya III.142 y sigs.; traducido en Walshe 1995, pags. 441-60) y el Arthaviniścayasūtra (Samtani 2002, pags. 205-16), que sin embargo enumera treinta y tres marcas. Véase también el *Lalitavistarasūtra* (Dharma Publishing 1983, vol. 1, pags. 155-56), el *Mahāvyutpatti* (sección 17, núms. 236-67; traducido en Thurman 1976, p. 156), y el comentario de Pawo Tsugla Trengwa sobre el *Bodhicaryāvatāra* (Dpa' bo gtsug lag phreng ba nd, págs. 720-23). YT (p. 656) se refiere a un

**Dharmadānasaṃgrahasūtra* (Tib. chos kyi sbyin pa bsdu ba'i mdo) como la fuente de las causas que logran las treinta y dos marcas principales, pero el *Kangyur* no contiene un sūtra con ese nombre (el *Tengyur* contiene dos textos cortos con nombres similares–D4398 y D4399–pero no tratan este tema).

274 El Tibetano es muy claro en esta línea, mientras que el Sánscrito *dhvāntapradhvastā-lokaśuddhatā* es muy ambiguo y también puede significar lo que tiene Conze ("su luz pura disipa la oscuridad"). Sin embargo, tanto el Sánscrito como el Tibetano de esta marca menor en el *Mahāvyutpatti* (sección 18, no. 300) confirman la traducción anterior.

275 En el Tibetano, el orden de "suave" y "delgado" está invertido.

276 El Tibetano tiene *bkra shis ("*auspicioso") para *svastika*. En otra versión Tibetana de este verso, hay una línea adicional después de la tercera, que agrega explícitamente, "y están adornados con esvásticas" (*g.yung drung 'khyil bas brgyan pa ste*).

277 Las palabras Sánscritas y Tibetanas (*vyañjana* y *mtshan*) aquí pueden significar tanto "marca" como "esbelta." "genitales", pero todos los demás comentarios coinciden en que esta marca menor se refiere a que todas las partes de los genitales están completas y plenamente desarrolladas.

278 El término Sánscrito bimba puede referirse tanto a la planta *Momordica monadelpha* como a sus bayas rojas. También puede significar "imagen" o "reflejo."

279 Dadas las explicaciones en el *Vivṛti* y otros comentarios (ver abajo), la "motivación" puede (también) referirse a aquellos que deben ser guiados.

280 Estos son un espejo, yogur, hierba *Panicum dactylon,* frutos de manzana de bosque, una caracola enrollada a la derecha, bilis de elefante, polvo bermellón y mostaza blanca.

281 Esto probablemente se refiere al diagrama *nandyāvarta* (ver Samtani 2002, p. 218, que también agrega ruedas, vajras, lotos y peces).

282 CZ, pags. 586-87 y 661-65. En lo anterior, no seguí la división de CE de los versos VIII.21-32 de acuerdo con los ocho conjuntos de diez marcas. A diferencia de CE, el *Vivṛti* (JNS, vol. 2, pags. 481-85) da las siguientes razones para estas marcas –(1) estar libre del deseo por todas las formaciones; (6) haberse involucrado apropiada y progresivamente en cada virtud; (7) haber protegido bien sus acciones de cuerpo, palabra y mente así como su sustento; (9) estar dotado de visión de fenómenos muy ocultos; (10) liberar seres de todos los lugares de difícil acceso; (11)-(12) ser hábil en eclipsar a humanos y nāgas respectivamente; (16) ser hábil en elegancia; (18) proclamar perfectamente las cualidades de otros; (22) la mente estar dotada de compasión; (27) enseñar el Dharma puro; (28) enseñar el Dharma de una manera que sea fácil de entender [obviamente debido a una variación ortográfica en el Tibetano del *Vivṛti* (*gos* versus *go*), JNS comenta, "enseñar cómo encontrar fácilmente túnicas del Dharma"]); (30) las raíces de virtud estan muy diferenciadas; (33) enseñar el significado absolutamente puro de las palabras; (40) que su séquito sea hermoso por todos lados; (41) que tenga una mente limpia; (42) que esté libre de Dharmas que guían a los seres inoportunos; (43) que enseñe los Dharmas de alcanzar un cuerpo, habla y mente sanos; (46) que enseñe el Dharma absolutamente puro mientras dure el saṃsāra; (48) que haya comprendido que el mundo entero es como un reflejo; (60) que sea una persona de excelente limpieza; (61) que el Dharma sea extremadamente vasto; (65) que sea experto en el Dharma suave del vinaya; (66) que el flujo mental esté humedecido por la virtud; (70) que no permita que los flujos mentales virtuosos de todos los seres sintientes se deterioren; (71) que los Budas no se transformen en nada más a través de las acciones de otros debido a sus puntos de vista erróneos; (79) que haya difundido la fragancia de las flores de las ramas de la iluminación; (80) que sea hermoso en todos los aspectos. Para las marcas menores, véase también el *Lalitavistarasūtra* (Dharma Publishing 1983, vol. 1, pags. 156-57), Samtani 2002 (pags. 217-18), el *Mahāvyutpatti*

(sección 18, núms. 269-349; traducido en Thurman 1976, pags. 156-57), Dpa' bo gtsug lag phreng ba n.d. (pags. 723-26), y TOK (vol. 3, pags. 622-25). En cuanto a las cantidades de mérito que se necesitan para lograr las marcas menores y mayores, *Ratnāvali* III.2-8 explica que los méritos de todos los Pratyekabudas, aprendices, no aprendices y seres ordinarios en todos los mundos del universo son tan infinitos como estos mundos. Mediante diez veces estos méritos, se logra un solo poro de un Buda, y lo mismo sucede con todos sus poros. Cien veces el mérito que produce todos estos poros juntos logra una sola marca menor. Cien veces el mérito que se necesita para lograr las ochenta marcas menores produce una sola marca mayor. Mil veces el mérito que se necesita para lograr treinta de estas marcas mayores produce el cabello ūrṇā. Finalmente, cien mil veces el mérito del cabello ūrṇā produce el uśṇīsa.

283 JNS (vol. 2, págs. 486-87) dice que, como explica el *Prajñāpāramitāpiṇḍārthapradīpa* de Atiśa (D3804, fol. 240a.2-3), el nairmāṇikakāya carece de las cuatro (o cinco) certezas del sāmbhogikakāya y, por lo tanto, puede aparecer como cualquier persona o cosa de cualquier manera. Al comentar el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, pág. 487) dice que los tres tipos de nairmāṇikakāyas logran lo que los seres sintientes desean de una manera que concuerda con estos deseos y es igual para todos. El nairmāṇikakāya de un Buda es perpetuo en virtud de que aparece continuamente (aunque en diferentes formas) desde la perspectiva de incontables seres. TOK (vol. 3, p. 599) explica el significado de nairmāṇikakāya como su "cambio definitivo en algo más (en algún momento] porque es un kāya que tiene la naturaleza de ser emanado [o creado]."

284 CZ, p. 653.

285 JNS (vol. 2, p. 489) dice que, al igual que el dharmatākāya perpetuo, su actividad iluminada también es perpetua mientras dure el saṃsāra [LN (vol. 2, p. 372) y BT (p. 688): Según Haribhadra (ver más abajo), la condición dominante perpetua para la actividad iluminada perpetua es el Dharmakāya, mientras que Āryavimuktisena habla del nairmāṇikakāya en su lugar]. La razón de esto es que la corriente de seres sintientes es perpetua y que así las acciones acumuladas por ellos también son perpetuas. Por lo tanto, la actividad iluminada del Dharmakāya opera mientras haya seres sintientes. Al comentar el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, págs. 488-89) dice que las manchas que oscurecen el carácter esencial del svābhāvikakāya (la característica de la naturaleza) se eliminan mediante los remedios que surgen a través del poder de cultivar los cuatro entrenamientos (la característica de la causa). En virtud de eso, esta naturaleza ciertamente aparecerá como diferentes objetos (Dharmakāya de sabiduría, sāmbhogikakāya y nairmāṇikakāya, respectivamente) para los distintos modos de percepción de los Budas, Bodisatvas y Śrāvakas, así como para los seres ordinarios (la característica del sujeto perceptor). Así, es en base a estas apariencias distintas de la naturaleza única del svābhāvikakāya que es etiquetado como uno de los otros tres kāyas, respectivamente, por seres individuales nobles y ordinarios [LN (vol. 2, p. 371) interesantemente dice que la naturaleza de los tres kāyas –el svābhāvikakāya– es etiquetada como Dharmakāya en dependencia de la sabiduría similar al espejo; como sāmbhogikakāya en dependencia de la sabiduría de la ecuanimidad y la sabiduría discriminativa; y como nairmāṇikakāya en dependencia de la sabiduría que todo lo logra]. ¿Cómo se logra el bienestar de los demás a través de estos tres kāyas? En el nivel de lo aparente, es solo el Dharmakāya de sabiduría el que promueve el bienestar de los seres sintientes al dar origen a lo que aparecen como sāmbhogikakāyas y nairmāṇikakāyas para otros (aquellos que deben ser guiados) en virtud de sus diferentes inclinaciones. De este modo, las actividades del Dharmakāya surgen en dependencia de que este kāya de sabiduría sea la condición dominante para las actividades perfectas que se basan en las apariencias de los seres que deben ser guiados. A través de estas actividades, se abandonan los oscurecimientos de los flujos mentales de los seres sintientes como sus receptores y se producen sus remedios, por lo que la pregunta es cuál es el agente de estas actividades. Los Budas llegan al mundo y enseñan los puntos que deben adoptarse y rechazarse. A través del entrenamiento en estos puntos, los seres sintientes como receptores de tal actividad cesan y la Budeidad primordial –la luminosidad natural– es el verdadero receptor (véase también el Apéndice I8B).

286 En un comentario sobre el *Vivṛti*, JNS (vol. 2, págs. 491-95) dice que la actividad iluminada es triple: establecer a los seres en (a) el soporte del camino, (b) el camino mismo, y (c) el fruto de este camino. (a) El comienzo de la actividad iluminada de un Buda para conducir a los seres sintientes al nirvāṇa es (1) la actividad de apaciguarlos, la característica de carecer de cualquier apego a los reinos superiores y desagradables. (b) Establecer a los humanos en el camino de la acumulación es doble. Las técnicas para madurar gradualmente los flujos mentales de los demás consisten en (2) establecerlos en los cuatro medios de atracción. Establecerlos en la visión de la realización de las cuatro realidades se refiere a (3) hacer que comprendan la verdadera forma de ser a través de los prajñās que surgen del estudio y la reflexión rechazando los factores antagónicos y adoptando sus remedios. Establecer a los humanos en el camino de la preparación es triple. El bienestar de los demás significa (4) establecer a aquellos que están en el camino de la acumulación en la naturaleza verdadera de los cuatro inmensurables, como el bienestar de otros seres a través de estar libres del apego, la ira y las demás ataduras, tal como los ilusionistas no tienen ninguna de estas ataduras con respecto a las cosas ilusorias que crearon. El bienestar propio significa (5) establecerlos en el cultivo de las seis pāramitās que se caracterizan por ser puras de las tres esferas. El bienestar de ambos es doble: establecerlos en la maduración causal y la visión pura. El primer medio significa (6) hacer que se establezcan a sí mismos y a los demás en el camino del Buda (las diez acciones virtuosas) y el segundo se refiere a (7) que se familiaricen con todos los fenómenos que son vacuidad natural. Establecerlos en el camino de la visión significa, (8) basado principalmente en la perfección de la pāramitā de la generosidad en el primer bhūmi, establecerlos en la naturaleza no dual de los fenómenos, que tiene la característica de comprender que la naturaleza del Dharmadhātu puro es omnipresente. Establecerlos en el camino de la familiarización es doble en términos de los bhūmis impuros y puros. El primero es triple: a través de completar aún más las acumulaciones, (9) establecerlos, en el segundo y tercer bhūmis, en el conocimiento de que todos los Dharmas de las pāramitās de la ética y la paciencia son meros símbolos imputados; (10) establecerlos, en el cuarto, quinto y sexto bhūmis, basados en las pāramitās del vigor, dhyāna y prajñā, respectivamente, en la no observación de todos los fenómenos en virtud de la característica de no aferrarse a ninguna entidad que sea conocimiento y objetos cognoscibles; y (11) estableciéndolos, en el séptimo bhumi, en seres maduros a través del poder de la pāramitā de los medios. Establecerlos en los bhūmis puros también es triple. En el octavo bhūmi, a través de la pāramitā del poder, primero se establecen (12) en el camino de los Bodisatvas que no es común con los Śrāvakas y demás y luego (13) en renunciar a cualquier apego a cualquier fenómeno dentro de la verdadera realidad de la forma real de ser. (14) En el noveno bhūmi, se establecen en alcanzar rápidamente la iluminación a través del poder de la pāramitā de las plegarias de aspiración. Estar establecidos en el décimo bhūmi es triple. Primero, estar establecido en el logro inmediato de este bhūmi significa que (15) purifican varios reinos de Buda a través del poder de la paramitā de la sabiduría y, por lo tanto, todos los Budas les otorgan la iniciación de grandes rayos de luz. Segundo, estar establecido en el estado de un Bodisatva de décimo bhūmi que solo está obstruido por un solo renacimiento de la Budeidad es triple: (16) estar establecido en la naturaleza propia de tal Bodisatva, que es definida como alguien que está a punto de convertirse en un Buda completamente perfecto; (17) estar establecido en la maduración significa estar establecido en promover el bienestar de los seres sintientes de todos los reinos mundanos en las diez direcciones; y (18) estar establecido en atender al amigo espiritual significa estar establecido en acercarse a los Budas en todos los reinos mundanos puros e impuros y en las cualidades de estudiar el Dharma con ellos, etc. Tercero, estar establecido en el camino especial del décimo bhūmi es óctuple. Estos Bodisatvas están establecidos en (19) la naturaleza propia del camino especial –las ramas de la iluminación, que tienen la característica de ser los Dharmas que inducen rápidamente todo tipo de iluminación en sus propios flujos mentales; (20) la certeza de que nada se pierde dentro de la realidad de las acciones kármicas y sus resultados estando conectados; (21) realizando la forma real de ser de todas las entidades, tal como verdaderamente son; (22) habiendo renunciado a todo error; (23) la sabiduría de haber renunciado al error en cuanto que es no sustancial; (24) considerando el

logro de la purificación de los Bodisatvas en virtud de la característica de la pureza natural completa; (25) la finalización de las dos acumulaciones –las colecciones de las causas para alcanzar el estado de purificación libre de todas las manchas; y (26) entendiendo los fenómenos condicionados e incondicionados como no diferentes en virtud de la naturaleza de la vacuidad. (c) Estar establecido en el fruto del camino significa (27) estar establecido en el nirvāṇa en el bhūmi de un tathāgata. De esta manera, al igual que el Dharmakāya, también se considera que su actividad iluminada de veintisiete niveles dura tanto como el saṃsāra.

287 CZ, pág. 576.

288 JNS (vol. 2, pág. 497) dice que el resumen de todos los puntos de la prajñāpāramitā en seis es el siguiente: (1) Las características en términos de definir el significado de la madre de los victoriosos consisten en los tres conocimientos. Los cuatro entrenamientos consisten en (2) el entrenamiento completo en todos los aspectos para manifestar estos tres conocimientos, que, (3) cuando se unen con el flujo mental de uno a través de medios hábiles, es el entrenamiento culminante. (4) En términos del orden de todos estos entrenamientos, son el entrenamiento en serie; y (5) en términos de su último momento, son el entrenamiento instantáneo. (6) La maduración de estos entrenamientos es el Dharmakāya.

289 Al vincular "causa" en la línea IX.2a con los cuatro entrenamientos, CE (como PK, fol. 169.3-4) sigue al *Vṛtti* (D3787, fol. 210a.4), al *Varttika* (D3788, fol. 179b.2) y al *Ālokā* (D3791, fol. 339b.1-2), que coinciden en que los cuatro entrenamientos son la causa del Dharmakāya. Sin embargo, la mayoría de los comentarios Tibetanos siguen al *Vivṛti* de Haribhadra (D3793, fol. 140a.1) al vincular "causa" con "objeto" (ver más abajo). Aunque el Sánscrito y el Tibetano de este verso no son inequívocos en este punto, la estructura métrica de ambos sugiere más bien la última lectura.

290 JNS (vol. 2, pág. 499) dice que (1) los objetos de compromiso son los tres conocimientos, que son la causa. (2) Los medios para hacer de esta causa una experiencia viviente consisten en el cuádruple entrenamiento. (3) Lo que se logra al haber hecho de esta causa una experiencia viviente es su resultado –el Dharmakāya y la actividad iluminada. Al comentar las observaciones finales del *Vivṛti*, JNS (vol. 2, págs. 500-501) dice que, en el breve resumen de los contenidos de la madre, solo están completos los significados de las realizaciones claras. En la otra (la versión mediana), no solo están completos el significado sino también las palabras, y en otra más (la versión detallada), cada significado se analiza extensamente dividiéndolo en términos de muchas especificaciones diferentes de nombres y palabras. Así pues, uno debe saber que la manera de resumir los significados de la madre completa consiste solo en las ocho realizaciones claras tal como las explicaron eruditos como Maitreya y demás. Sin embargo, no hay ningún defecto de redundancia en el hecho de que el contenido de la madre se divida de diferentes maneras (como breve, mediano y detallado), porque estas no son más que formas distintas de hacer girar la rueda del Dharma de acuerdo con las disposiciones individuales de aquellos a quienes se debe guiar. En los versos finales de su *Vivṛti* (D3793, fol. 140a.3-6), Haribhadra dice que vio el significado de la madre a través del poder de Āryavimuktisena. Por lo tanto, para hacer que este significado se entendiera fácilmente (a diferencia de Vimuktisena), evitó hacer coincidir cada pasaje de los sūtras con los versos del AA. De esta manera, después de haber rendido homenaje al excelente paṇḍita y gurú Vairocana, compuso este comentario. Haribhadra dedica el mérito de esta composición para que todos los seres puedan alcanzar el prajñā de un sugata. Él concluye que, para seres con prajñā torpe como él, el significado completo de un tratado como el AA, que es la esfera de los nobles como Maitreya, se encuentra más allá de su mente. Sin embargo, para plantar algunas buenas tendencias desde la perspectiva del bienestar tanto de él mismo como de los demás, hizo algunos esfuerzos aquí –que los eruditos sean pacientes con sus errores. Finalmente, dice:

> A través de todo tipo de tradiciones escriturales,
> estaba cansado, pero por fin,

vi mi lugar de descanso a gusto–
el acercamiento de la prajñāpāramitā.

291 CE tiene Vidyākāraprajñā, mientras que JNS tiene la forma correcta como se mencionó anteriormente.

292 Obviamente, el autor aquí se refiere a JNS (escrito por su gurú, Mikyö Dorje) como algo tan vasto como un océano y demasiado difícil de entender para ciertas personas. En comparación, él considera su propio CE como si fuera solo una gota de ese océano.

293 "Relámpago" se refiere al elemento fuego.

294 Vol. 2, págs. 3-11.

295 Esta sección omite las partes de las descripciones de las cuatro realidades que corresponden a CE 2.3.1.2.1.1.2.1.2.1.2.

296 Se encuentran afirmaciones en ese sentido en *Pramāṇavārttika* (III.338 y especialmente I1I.368-484) y *Pramāṇaviniścaya* (D4211, fols. 165a.4–5 y 167a.3) de Dharmakīrti.

297 Véase CE sobre AA IV.39 y sig. y Apéndice I4d.

298 Vol. 2, págs. 14-25.

299 Ejemplos de lo que es neutral pero oscurecedor son las aflicciones de los dos reinos superiores, sus puntos de vista acerca de una personalidad real y los extremos, y la ignorancia que está congruentemente asociada con estos dos puntos de vista. Un ejemplo de lo que es neutral y no oscurecedor es la realidad del sufrimiento.

300 Líneas 5b-6ab.

301 Según JG (p. 191), algunos dicen: "La realización se completa en el primer bhūmi y la renuncia se completa en el octavo bhumi. Porque en virtud de que la mente afligida ha cambiado de estado, todas los oscurecimientos aflictivos se abandonan sin excepción." No se justifica que todas los oscurecimientos aflictivos se hayan abandonado en el octavo bhūmi porque el *Ālokā* explica que los oscurecimientos aflictivos existen en los diez bhūmis; el *Abhidharmasamuccaya* (D4049, fol. 73b.1-2) dice: "Durante el camino de familiarización con los diez bhūmis, [los Bodisatvas] cultivan el camino que es el remedio para los oscurecimientos cognitivos, pero este no es un remedio [directo] para los oscurecimientos aflictivos. Sin embargo, al alcanzar la iluminación, los oscurecimientos aflictivos y los oscurecimientos cognitivos son [finalmente] abandonados simultáneamente"; y también el *Madhyamakāvatārabhāṣya* (D3862, fols. 342b.7-343a.1) afirma: "Las tendencias latentes de la ignorancia, el deseo, etc., solo se terminan en el estado de omnisciencia y Budeidad, pero no en ningún otro lugar." Así, se explica que dichas tendencias latentes existen hasta la Budeidad.

302 Tanto el término Sánscrito *jñeyāvaraṇa* como el término Tibetano *shes bya'i sgrib pa*, que significan "oscurecimientos cognitivos", pueden entenderse de dos maneras. La explicación más común se encuentra en el *Bodhisattvabhūmi* (ed. Dutt., pág. 26.8), que dice: "Los oscurecimientos son lo que impide conocer los objetos que se han de conocer" (*jñeyejñānasya pratighāta āvaraṇam*). El *Bodhicaryāvatārapanjikā* de Prajñākaramati en 1X.55 (ed. Vaidya, p. 201) presenta la interpretación alternativa de que, "en virtud de tener la naturaleza de estar [meramente] superpuestas, los oscurecimientos consisten en los mismos objetos a ser conocidos" (*jñeyam eva samāropita rūpatvād āvṛtiḥ*). Se encuentran descripciones alternativas de oscurecimientos aflictivos y cognitivos en Mi bskyod rdo rje 2004, p. 514: "Al tomar los cinco skandhas como una identidad de la persona y, basándose en las opiniones sobre un yo, discriminar entre uno mismo y los demás, la tríada de apego, odio e ignorancia existe en el flujo mental de uno. A través de esto, uno comete acciones virtuosas, no virtuosas o inmóviles y, de ese modo, gira en círculos en los tres reinos. Este es el efecto de estar oscurecido por los oscurecimientos aflictivos. Al tomar los cinco skandhas

como una identidad de los fenómenos y, basándose en eso, discriminar entre las características de los puntos de referencia (tales como existencia, no existencia, surgimiento y cesación), la imaginación falsa existe en el flujo mental de uno. A través del poder de eso, uno comete acciones de aferrarse a la existencia real y aferrarse a la falta de existencia real, y, de ese modo, no trasciende la existencia [saṃsārica] y la paz. Este es el efecto de estar oscurecido por los oscurecimientos cognitivos."

303 Véase el Apéndice I5d.

304 Sct. *dṛṣyānupalabdhihetu*, Tib. *snang rung ma dmigs pa'i gtan tshigs*. Este tipo de argumento se define como "una razón con los tres modos que prueba tanto el hecho como la expresión convencional de la 'inexistencia' al negar al sujeto cognoscente la existencia de algo adecuado para aparecer." Por ejemplo, "En esta habitación no hay ningún elefante porque no se puede observar ninguno en ella a través de ningún tipo de cognición válida." Por lo general, si hay un elefante en algún lugar, si hay suficiente luz y nada lo oscurece, es claramente observable para las personas presentes cuyas facultades sensoriales están intactas. Por lo tanto, lo inverso de esto –es decir, si no se puede observar un elefante en ese lugar, significa que no existe allí. Del mismo modo, si lo que parece aparecer como un objeto externo no puede verificarse como un objeto externo real mediante la percepción directa o una inferencia válida, uno tiene que concluir que no existe como tal objeto, y que lo que aparece como tal es meramente una apariencia mental (para más detalles, véase Brunnhölzl 2004, pags. 179-81).

305 Después de "no hay puntos de referencia", JNS tiene *rtogs pa med pa dang/ rlom pa med pa*. Sin embargo, estos no son dos puntos distintos en los comentarios de Vimuktisena y Haribhadra, pero hablan de ello como se ha expresado anteriormente.

306 La sección 2ca a continuación también incluye los factores a los que se debe renunciar mediante la familiarización con esta categoría.

307 Sobre las impregnaciones de las tendencias negativas, la conciencia ālaya y el samādhi similar al vajra, véanse también las observaciones de JNS en la nota final de AA V.37-38 y el Capítulo Siete. Según el *Samdhinirmocanasūtra* (D106; ACIP MDO SDE CA@63b.3-5 y 64b.5-6) sobre el undécimo bhūmi (el Budabhūmi), lo que se elimina son (1) la ignorancia que consiste en un apego muy sutil a todos los objetos cognoscibles (los oscurecimientos aflictivos más sutiles); (2) la ignorancia que consiste en las obstrucciones muy sutiles a los objetos cognoscibles (los oscurecimientos cognitivos más sutiles); y (3) todas las impregnaciones restantes de las tendencias negativas de (1) y (2).

308 JNS sólo tiene *gzung rtog*, pero las concepciones sobre el aprehensor no se tratan por separado a continuación y –como es el caso a continuación y en otras partes– obviamente deberían incluirse aquí también.

309 Aunque JNS no indica a qué se refiere el punto 3) "líneas limítrofes" anterior, este párrafo parece corresponderle. Mi bskyod rdo rje 2004 (pags. 520-22) dice que, a través de la sabiduría de realizar la no identidad de la persona y de los fenómenos, la verdadera naturaleza de las cuatro realidades con respecto a los tres reinos se percibe en los dieciséis momentos del camino de la visión (durante las disposiciones y cogniciones del Dharma, los dieciséis aspectos de las cuatro realidades con respecto al reino del deseo; durante las disposiciones y cogniciones posteriores, los dieciséis aspectos de las cuatro realidades con respecto a los dos reinos superiores). De esta manera, se renuncia a los oscurecimientos aflictivos y cognitivos que son los factores a los que se debe renunciar a través de la visión. Luego, en los nueve niveles del camino de la familiarización, se abandonan las apariencias dualistas de la ignorancia no afligida –imaginaciones falsas. Finalmente, a través del samādhi similar al vajra, se erradican las impregnaciones más sutiles de las tendencias negativas. La razón por la que los remedios pueden eliminar estas oscurecimientos es la siguiente: no es nada más que esta cognición auto-consciente y auto-lúcida de la originación

dependiente que se imagina como un yo y lo que es mío. A través de los hábitos de las cogniciones imaginarias del karma y las aflicciones, se establecen apariencias lúcidas con respecto a lo que es falso. Esta es la naturaleza dependiente de lo otro que aparece como saṃsāra con sus tres reinos. Sin embargo, dado que nada de esto se relaciona con la verdadera naturaleza de la mente, es adecuado abandonarlo. Por otra parte, cuando esta cognición auto-consciente y auto-lúcida establece apariencias lúcidas correctas con respecto a los dos tipos de ausencia de identidad y las etapas de creación y consumación, esta misma cognición auto-consciente representa la sabiduría de la realización de la vacuidad y la sabiduría de la realización de la ausencia de identidad. Esta misma cognición de la realización de la vacuidad y la ausencia de identidad, mediante el poder de estar atado a través de los nādīs, vāyus y tilakas puros en el cuerpo de la etapa de creación que aparece lúcidamente como la deidad suprema, se libera como la etapa de consumación –la naturaleza del mahamudra, que consiste en infinitos kāyas y sabidurías. Mientras el flujo mental no se libere del karma y las aflicciones que son factores que se deben abandonar a través de la visión, las diez acciones virtuosas (las causas de los renacimientos divinos y humanos) y todas las virtudes inamovibles (las dhyānas y absorciones sin forma) que causan el renacimiento en ciertos reinos y están contaminadas, lo impulsan a uno al sufrimiento saṃsārico. Por lo tanto, tienen la naturaleza del origen del sufrimiento. Una vez que se han abandonado el karma y las aflicciones que son factores que se deben abandonar a través de la visión, las diez virtudes y las virtudes inamovibles son abrazadas por el prajñā de la realización de la ausencia de identidad y, por lo tanto, se convierten en la naturaleza de las seis pāramitās no contaminadas. Al convertirse estas virtudes no contaminadas en las causas de los reinos puros, kāyas y disfrutes del Budabhūmi, representan la realidad del camino que también abandona los oscurecimientos cognitivos y también establecen reinos mundanos puros.

310 JNS tiene *yod med* (en la imprenta, *med* parece estar insertado a mano), que se corrige a *yod mod*.

311 JNS tiene *gral* (también escrito a mano), que solo puede ser *bral*.

312 Sobre los oscurecimientos aflictivos y cognitivos, véase también el Apéndice I1H3 en el Volumen Uno.

313 Vol. 2, págs. 38-72.

314 La palabra Tibetana *dran pa* tiene una amplia gama de significados, como “atención plena”, “recuerdo”, “memoria”, “pensamiento” y “algo que viene a la mente.” La distinción aquí es entre el primero y los dos últimos entre estos significados.

315 Para una discusión detallada de los cuatro fundamentos de la atención plena desde un punto de vista Mahāyāna, véase el comentario de Pawo Rinpoche Tsugla Trengwa sobre el *Bodhicaryāvatāra* IX.78-110 (traducido en Brunnhölzl 2004, pags. 713-42).

316 El Sánscrito *prahāṇa* no sólo puede significar “renuncia”, sino también “esfuerzo” (como una forma corrupta de *pradhāna*). En Tibetano, siempre se traduce como el primero (*spong ba*), y la explicación del término que da JNS se basa en eso. Como se puede ver aquí, el término se refiere claramente a cuatro actividades en las que uno hace esfuerzo, de las cuales sólo la primera es una renuncia real (la segunda es para prevenir futuras no virtudes; la tercera, para aumentar la virtud ya existente; y la cuarta, para producir nueva virtud).

317 Véase el Gráfico 12 en el Volumen Uno y los comentarios sobre AA VIII.4b.

318 Aunque JNS no continúa aquí, obviamente se aplica lo mismo para las cuatro facultades restantes.

319 D4082. Este es el comentario de Śantarakṣita sobre el *Bodhisattvasaṃvaravimśaka* de Candragomī (D4081).

320 D4027, fol. 18.a1-2.

321 Estos “cinco” son (1) agitación y arrepentimiento; (2) malicia; (3) somnolencia y letargo; (4) placeres sensoriales; y (5) duda.

322 Nótese que los treinta y siete Dharmas concordantes con la iluminación consisten solo en catorce factores distintos, y veintiocho de los treinta y siete son los mismos cinco factores de confianza, samādhi, prajñā, atención plena y vigor. La confianza aparece de dos tipos: como facultad y como poder. El samadhi aparece de cuatro tipos: como facultad, como poder, como rama de la iluminación y como rama del óctuple sendero (además, participa en las cuatro ramas de los poderes milagrosos). El prajñā aparece como cinco tipos: como rama de los poderes milagrosos, como facultad, como poder, como rama de la iluminación y como rama del óctuple sendero (en la forma de la visión correcta). La atención plena aparece como ocho tipos: como los cuatro fundamentos de la atención plena, como facultad, como poder, como rama de la iluminación y como rama del óctuple sendero. El vigor aparece como nueve tipos: como los cuatro esfuerzos correctos, como rama de los poderes milagrosos, como facultad, como poder, como rama de la iluminación y como rama del óctuple sendero. De este modo, los contenidos de los siete conjuntos entre los treinta y siete Dharmas se superponen en gran medida y están inextricablemente entrelazados. Cuando los mismos factores reciben nombres diferentes en diferentes conjuntos, esto sólo sirve para destacar sus diferentes funciones, mientras que su disposición (a menudo repetitiva) en diferentes conjuntos indica su perfección progresiva y también muestra cómo estos factores cooperan en varios patrones de apoyo mutuo. Además, como lo muestran las líneas limítrofes de estos siete conjuntos, aunque representan las prácticas principales en sus respectivas secciones del camino, siguen siendo practicadas hasta el fruto final (estado de arhat o estado de Budeidad). Para una visión general de los siete conjuntos de los treinta y siete Dharmas en relación con los caminos de acumulación, preparación, visión y familiarización, véase el Grafico 14 en el Volumen Uno.

323 Más allá de las breves explicaciones sobre los caminos de la renuncia y el estado de Budeidad en el EC, JNS no proporciona más detalles.

324 El *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XVIII.77-79 y su *Bhāṣya* hablan de las tres puertas a la liberación como tres samādhis, como los samādhis siendo los aprehensores y las tres puertas siendo sus esferas aprehendidas. La esfera del samādhi de la vacuidad consiste en la ausencia de identidad de la persona y de los fenómenos; la esfera del samādhi de la ausencia de deseos es la base para aferrarse a estos dos tipos de identidad, es decir, los cinco skandhas apropiadores; y la esfera del samādhi de la ausencia de signos es el hundimiento de esta base. En su debido orden, las respectivas naturalezas de estos samādhis son no conceptuales, puesto que no hay concepciones acerca de los dos tipos de identidad; apartarse de la base para aferrarse a ellos; y estar siempre dotado del placer de que esta base se hunda.

325 El *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XVIII.80-81 trata los cuatro epítomes de la enseñanza del Buda: todo lo condicionado es impermanente; todo lo contaminado es sufrimiento; todos los fenómenos son vacíos y sin identidad; y sólo el nirvāṇa es paz. El *Bhāṣya* y el *Sūtrālaṃkāravrttibhāṣya* de Sthiramati (D4034, fols. 131b.1 y sigs.) explican que son los contenidos de las tres puertas a la liberación.

326 No hay un texto de Dignāga en el *Tengyur*, pero la siguiente estrofa se parece mucho al verso 5 del *Cittavajrastava* de Nagārjuna.

327 El *Bhāṣya* sobre el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XVIII.80-81 relaciona las tres puertas a la liberación y los cuatro epítomes de arriba y continúa diciendo que, para los Bodisatvas, el significado de “impermanencia” es “inexistencia.” Lo que no existe como permanente es impermanente, lo cual, para los Bodisatvas, es la característica imaginaria. El significado de “sufrimiento” es imaginación falsa, que es la característica dependiente de lo otro. El significado de “sin identidad” es mera “imaginación.” Lo imaginario no existe como una identidad, sino como mera imaginación. Así, el significado de “sin identidad” es el significado de la inexistencia de la

característica imaginaria. El significado de “apaciguada” es el significado de concepciones que están apaciguadas, que es la característica de la naturaleza perfecta –el nirvāṇa. Después de esta explicación, el *Mahāyānasutrālaṃkāra* XVIII.82-104 y el *Bhāṣya* entran en una discusión detallada de los dos aspectos de la “impermanencia” y la “falta de identidad.”

328 Esto se refiere a las tres nociones de formas que son mutuamente dependientes, mutuamente conectadas y mutuamente de un mismo sabor (ver abajo), que se ilustran en CE a través del ejemplo de mirar tres jarrones diferentes.

329 Como se mencionó antes, el *Bahubhūmivastu* es el más grande entre las cinco partes principales del *Yogācārabhūmi*, y el *Srāvakabhūmi* es parte de él.

330 Tib. ’phags pa chos kun tu ’gro ba’i mdo (no pude encontrar un sūtra así en el *Kangyur*).

331 D4049, fol. 95a.6.

332 Ver el tema general de CE sobre AA I.44a como lo complementa JNS (pags. 278-304).

333 JNS es “inmediatamente después” (*rjes thogs*), pero esto debe leerse como se indica arriba (*rjes thob*)–tal como aparece en CE.

334 JNS tiene “desde el sexto bhūmi en adelante” (*phyin chad*), pero dadas las explicaciones aquí y en CE, esto debe significar “hasta el sexto bhūmi” (lo mismo se aplica para el quinto bhūmi a continuación).

335 El punto aquí es que, como se explicó anteriormente, exactamente estas siete conciencias que podrían ser las únicas condiciones dominantes de la conciencia mental han cesado por definición en la absorción meditativa de la cesación. Por lo tanto, tampoco puede surgir una conciencia mental.

336 En cuanto a los treinta y nueve aspectos del conocimiento de todos los aspectos, JNS no ofrece una explicación general separada aparte de sus comentarios sobre el *Vivṛti* (vol. 2, pags. 73-79), que se encuentran al final de CE en AA IV.4-5.

337 Vol. 2, pags. 140-44.

338 CZ, p. 388.

339 En general, el *liṅgam* Sánscrito y el *rtags* Tibetano se utilizan tanto para “signo” como para “razón.”

340 CZ, pág. 388.

341 D3804, fol. 237b.2-3.

342 Vol. 2, págs. 156-67.

343 En las veintidós facultades, “placer” y “sufrimiento” se refieren únicamente a sensaciones físicas basadas en las conciencias sensoriales. La única excepción es en el tercer nivel dhyāna (véase más abajo).

344 D4036, fol. 108b.3.

345 D4038, fol. 91a.2-3.

346 Ibíd., fol. 178b.3.

347 JNS y los textos del abhidharma distinguen aquí entre “tranquilidad mental” (Sct. *sukhacitta*, Tib. *sems bde*) y “placer mental” (Sct. *saumanasyam/sumanaska*, Tib. *yid bde*).

348 Como en este caso, estos dos factores mentales no se entienden necesariamente o exclusivamente en un sentido conceptual, sino como discriminaciones gruesas y finas, respectivamente, que también se aplican en el contexto de la percepción sensorial.

349 Para detalles sobre estas cuestiones y las facultades en general, véanse los capítulos primero, segundo y octavo del *Abhidharmakośa* y su *Bhāṣya* como se hace referencia arriba.

350 Basándose en el *Abhidharmakośa* II.22, JNS explica que, según los Vaibhāṣikas, en el reino del deseo las ocho sustancias atómicas están completas en todas esas partículas diminutas que no forman las cinco facultades sensoriales y están libres del āyatana del sonido. Según los Sautrāntikas, las ocho sustancias atómicas no están necesariamente completas en partículas diminutas. El *Abhidharmasamuccaya* (D4049, fol. 77a.7) dice que hay partículas diminutas que consisten en solo uno, dos, tres o todos los cuatro elementos. Además, el *Vyākhyāyukti* dice que los rayos de la luna, los rayos del sol, las montañas y las cinco facultades sensoriales consisten solo en viento, fuego y viento, los primeros tres elementos, y los cuatro, respectivamente. La facultad sensorial del cuerpo, como afirman los Vaibhāṣikas, consiste en nueve sustancias atómicas –las ocho anteriores más la suya propia. Cada una de las otras cuatro facultades sensoriales consiste en diez sustancias atómicas –las nueve recién mencionadas más las suyas respectivas.

351 Págs. 184-87. Esta es una ampliación del *Vivṛti* en I.31b.

352 El único sūtra de la prajñāpāramitā que contiene esa triple clasificación de todos los fenómenos es el que aparece en quinientas líneas (D15; ACIP SHES PHYIN SNA TSOGS KA@163a.3-164b.5). Este sūtra dice que los seres ordinarios, debido a que no entienden la triple clasificación de los fenómenos en términos de “entidad inexistente”, “entidad mala” y “entidad existente”, se aferran a los fenómenos, los realizan y se oscurecen, lo que significa tener que experimentar los seis reinos del saṃsāra durante mucho tiempo. Por lo tanto, ni siquiera pueden liberarse a través del Śrāvakayāna o Pratyekabudayāna, y mucho menos a través del Mahāyāna. Por otra parte, los eruditos, debido a que comprenden correctamente esta triple clasificación de los fenómenos de acuerdo con la verdadera realidad, ni se aferran a los fenómenos ni los logran, sino que los clarifican, lo que significa que no tienen que experimentar los seis reinos del saṃsāra. De este modo, pueden liberarse incluso a través del Mahāyāna, y mucho menos a través del Śrāvakayāna y el Pratyekabudayāna.

353 Sct. *param*, Tib. *dam pa*. Esto se refiere al *Uttaratantra* I.37, que dice:

> Debido a que el [Dharmakāya] es naturalmente puro
> y libre de tendencias latentes, es puro.
> Es el ser supremo porque los puntos de referencia
> del yo y del no-yo han sido apaciguados.

354 Vol. 2, págs. 188-197. Esta es una explicación del significado de la Budeidad como ejemplo del camino de familiarización que tiene la naturaleza de la talidad inmutable mientras se sigue realizando la actividad (*Vivṛti* en IV.57). Sobre la sabiduría o la naturaleza de Buda como entidad permanente, véase también el Apéndice I1G6 en el Volumen Uno.

355 El primer verso aparece en el *Ratnagotravibhāgavyākhyā* (J57; P5526, fol. 108b.4-5), pero no se considera parte del *Uttaratantra*. Sin embargo, está incluido en las versiones Tibetanas del *Uttaratantra*. Los cinco versos siguientes son I.88-92 en la versión Sánscrita.

356 El erudito contemporáneo Jonang, Ngawang Yönden Sangbo (Ngag dbang yon tan bzang po 2000, pags. 272-76) dice que el proceso de revelación final del Dharmakāya tal como se describe en el *Uttaratantra* no se enseña de manera oculta como en los sūtras de la prajñāpāramitā, sino de manera muy clara y explícita. Aparte de eso, la intención final de las ocho realizaciones claras del AA y los siete puntos vajra del *Uttaratantra* es la misma. El significado oculto de los sūtras de la prajñapāramitā no es nada más que la naturaleza de Buda, cuya esencia es indiferenciable de los tres conocimientos. Esta visión también se refleja claramente en sus definiciones de los ocho temas del AA.

357 En cuanto a “aislar la instancia” y “aislar el significado” (términos técnicos utilizados principalmente por los Gelugpas), como se mencionó anteriormente, el primero se refiere a las instancias que ejemplifican una definición y su definiendum (como una fogata que es una instancia de lo que define al fuego). El segundo es otro término para la definición de algo (como el fuego que es lo que está caliente y quema). En cuanto a la objeción anterior, es correcta para todas las instancias de lo que generalmente se considera como permanente e incondicionado, pero no necesariamente en términos de las características definitorias “permanente e incondicionado” tal como se aplican a la naturaleza de los fenómenos.

358 El comentario del Séptimo Karmapa sobre estas líneas (Chos grags rgya mtsho 1985, vol. 1, p. 18) dice que el Buda encarna la cognición válida última en virtud de la causa y el resultado consumados. Dicha causa consiste en la motivación consumada (la gran compasión de desear beneficiar a los seres) y su aplicación consumada (enseñar el camino a los demás). El resultado consumado consiste en ser un sugata (el propio bienestar de la renuncia y la realización consumadas) y ser un protector (proclamar las cuatro realidades como el bienestar de los demás). De este modo, Dignāga rinde homenaje al Buda que está dotado de los dos bienestares consumados.

359 El Séptimo Karmapa (ibid., vol. 1, pags. 9-13) explica este verso al relacionarlo con (1) los cuatro kāyas según el comentario de Śakyabuddhi, (2) los tres kāyas y las dos primeras líneas del *Pramāṇasamuccaya*. (1) Las huestes de concepciones, que consisten en las mentes y los factores mentales en cualquiera de los tres reinos y aparecen como la dualidad de aprehensor y aprehendido, constituyen la red que encadena a los seres que poseen estas concepciones en el saṃsāra. El svābhāvikakāya es la naturaleza de los fenómenos en la que las manchas accidentales que consisten en dichas concepciones y sus tendencias latentes se eliminan al haberlas convertido en algo que nunca surge de nuevo. La sabiduría de Buda que no es diferente de la naturaleza de los fenómenos libres de manchas accidentales es profunda porque no es la esfera de otros. Éste es el Dharmakāya. Para que los nobles Bodisatvas y los diversos seres puros e impuros sean guiados, respectivamente, esta misma sabiduría surge como las apariencias de vastos kāyas (el sāmbhogikakāya) y vasta actividad (el nairmāṇikakāya). Éste es el siempre excelente dotado de los cuatro kāyas. Su actividad consiste en establecer a los seres en el soporte del camino, la naturaleza del camino y el fruto del camino (véase CE y JNS sobre AA VIII.34cd-40). La luz de esta actividad iluminada irradia por todas partes de acuerdo con las disposiciones kármicas de aquellos a ser guiados. (2) En cuanto a la correspondencia de esto con los tres kāyas, el svābhāvikakāya es la unión inseparable de dhātu y conciencia en la que la red de concepciones como se describió anteriormente se elimina para siempre a través de los remedios. Puesto que este mismo kāya se les aparece a los Bodisatvas que moran en los bhūmis, lo cual no es algo en común con los Śrāvakas y Pratyekabudas, es el profundo sāmbhogikakāya. Su enseñanza a diversos seres puros e impuros para que sean guiados de una manera amplia representa el nairmāṇikakāya. Este es el siempre excelente dotado de los tres kāyas y la luz de su actividad irradia por todas partes. (3) Como se explicó anteriormente, el estado de un Buda surge de la motivación consumada y su aplicación. La primera se refiere a estar motivado por la gran compasión de desear proteger a los seres del sufrimiento (el resultado). Su aplicación es eliminar las cadenas de los seres que están encadenados en el saṃsāra por la red de las concepciones del apego a los dos tipos de identidad, que consisten en el origen del sufrimiento: el karma y las aflicciones (la causa). Esta red se elimina enseñándoles el remedio –el camino de la falta de identidad– exactamente de la misma manera en que uno mismo lo ha realizado directamente. Respectivamente, esta motivación y su aplicación son las causas de ser un “protector” (el bienestar de los demás) y ser un “sugata” (el propio bienestar), con la palabra “eliminar” indicando explícitamente dicha aplicación, a la vez que implica su motivación. El resultado del propio bienestar consumado consiste en la renuncia y la realización consumadas. La primera se refiere a la naturaleza de los fenómenos que está dotada de una pureza doble. Puesto que este es un objeto exclusivo de la sabiduría de Buda, es profundo y tiene el significado de

"excelente" o "dicha" (*su* en *sugata*; *bde ba in bde bar gshegs pa*) –la renuncia consumada que es el svābhāvikakāya. Puesto que el vasto objeto (todos los objetos cognoscibles –la naturaleza de los fenómenos y sus portadores) se comprende directamente a través del vasto sujeto (las dos sabidurías del conocimiento de la talidad y la variedad), tiene el significado de "ido" o "realizado" (*gata* en s*ugata; gshegs pa in bde bar gshegs pa*) –la realización consumada que es el Dharmakāya. Así, el propio bienestar consumado en las dos primeras líneas de este verso en el *Pramāṇavārttika* que hablan sobre la renuncia profunda y la vasta realización se enseña mediante "sugata" en las dos líneas anteriores en el *Pramāṇasamuccaya*. En virtud de estar dotado con dichos kāyas del propio bienestar, un Buda es "siempre excelente" debido a que siempre beneficia a todos los seres sintientes, no se mezcla con lo que no es excelente y todo tipo de excelencia se completa de manera interrumpida. El sāmbhogikakāya y el nairmāṇikakāya de alguien que es designado como "siempre excelente" irradian la luz de la superación de la oscuridad de las dos oscurecimientos a través del giro de la rueda del Dharma de proclamar el camino visto por uno mismo de acuerdo con las disposiciones kármicas de aquellos a ser guiados. Así, las dos últimas líneas de dicho verso en el *Pramdanavārttika* enseñan el bienestar consumado de los demás, que corresponde al "protector" en el *Pramāṇasamuccaya*. Este sugata y protector encarnan la cognición válida porque hace que aquellos a ser guiados comprendan nuevamente los referentes tales como las cuatro realidades que no entendían antes y logra todos los propósitos (u objetivos) temporales y últimos de una manera que no engañe (según el *Pramāṇavārttika* II.1a y II.5c: "la cognición válida es una cognición que no engaña" e "ilumina referentes desconocidos"). Su condición de "protector" que promueve el bienestar de aquellos a quienes debe guiar es causada por su motivación consumada, mientras que su condición de "sugata" que es capaz de lograr todos los propósitos (o metas) es causada por su aplicación consumada.

360 Aquí, JNS comienza a jugar con la palabra Tibetana *zhi ba*, que se refiere tanto a la "paz" como al dios Indio Śiva (este último significa literalmente "auspicioso", "gracioso", "benevolente", "feliz" y "liberación"). Por lo tanto, en lo que sigue, la palabra puede entenderse bien de ambas maneras.

361 Estos cinco se enumeran, por ejemplo, en el *Madhyamakāvatāra* V1.121ab: el ātman es eterno, el experimentador, no un agente, sin cualidades e inactivo.

362 Este término suele referirse a la divinidad suprema del Hinduismo desde la época de los Vedas, a quien se identifica principalmente como el dios personal que crea el universo. Más tarde, esta divinidad suprema a menudo se convirtió en sinónimo del dios Śiva. Varios sistemas filosóficos Indios no Budistas afirman la existencia de Īśvara, como los Vaiśeṣikas y algunas subescuelas de los Sāṃkhyas. En el Advaitavedānta de Śaṅkara, Īśvara se entiende como la naturaleza primordial impersonal del universo, siendo por lo tanto idéntico al brahman.

363 Nótese que el *Ratnagotravibhāgavyākhyā* (J 8.11-12) afirma explícitamente que la actividad surge de la Budeidad incondicionada: "Desde el tathāgata, aunque es incondicionada y tiene la característica de ser inactiva, todas las actividades de un Buda perfecto se desarrollan sin esfuerzo de manera libre e ininterrumpida hasta el final del saṃsāra." El mismo texto también equipara el dhātu no contaminado con el *tathāgatagarbha* y la disposición natural (por ejemplo, J 55.10). Yamabe 1997 (nota final 32) también menciona "el *Hsien-yang sheng-chiao lun* (Taishö 31.581c5-8), que afirma que todas las acciones de los Budas surgen sobre la base del **asaṃskṛta-Dharmakāya.*"

364 Ejemplos más modernos incluyen la invención de algunos medicamentos (como los antibióticos) que siguen realizando sus funciones incluso después de que su inventor ha muerto, o una nave espacial que sigue moviéndose para siempre sin combustible, ni motores ni personal una vez que ha despegado del suelo y ha alcanzado el vacío del espacio exterior (así como el ímpetu de las antiguas plegarias de aspiración y compasión mantiene la actividad iluminada ocurriendo de una manera no conceptual, no dual y no personal). El comentario del Segundo Pawo Rinpoche (Dpa' bo

gtsug lag phreng ba n.d., págs. 794-96) sobre *Bodhicaryāvatāra* IX.35–37 dice: “No hay duda de que en ese punto [de paz mental absoluta] todos los objetos observados (como uno mismo y los demás) desaparecen por completo y que los movimientos de discriminación interrumpen por completo. Esta [paz mental] no es algo sin discriminación, ni posee ningún aspecto motivacional en absoluto. Sin embargo... desde el [tiempo] sin principio antes de este [estado], [los Bodisatvas] no tenían ni un átomo de consideración por su propio bienestar. Más bien, el beneficio de los demás era simplemente todo lo que tenían en mente. [Por fin,] la suprema familiaridad con esto ha alcanzado su culminación final y se cumplen inconcebibles plegarias de aspiración. Por lo tanto, cuando la discursividad está apaciguado como el espacio, el bienestar de todos los seres sintientes se logrará simultánea e ininterrumpidamente sin ningún esfuerzo a través del impulso de las plegarias de aspiración y la compasión iluminada. Así como una joya que concede los deseos... y... un árbol que concede los deseos..., la actividad iluminada [de los Budas) interactuará con la asamblea de aquellos que serán entrenados. Para los puros que serán entrenados, aparece como el Sambhogakāya que es como una joya que concede los deseos... Para aquellos que son [solo] ligeramente puros, aparece como un Nirmāṇakāya supremo que es como un árbol que concede los deseos... Promueve un gran bienestar al aparecer en todas las formas posibles e imposibles para aquellos que aún no han madurado, comenzando con [apariencias] tales como Bodisatvas, oyentes, realizadores solitarios y Brahmā hasta [apariencias] tales como barcos y puentes. Así, para aquellos que han de ser entrenados, el mismo Dharmakāya que no permanece en ningún lugar resulta ser visto como las apariencias de los rūpakāyas de los victoriosos... Por ejemplo, un individuo que ha practicado el mantra de la conciencia de Garuda puede haber construido un pilar de joyas en la orilla del océano y haber formado una efigie de Garuda en su parte superior... De la misma manera, al seguir una conducta iluminadora, el pilar del victorioso también es construido por el Bodisatva. El continuo de la mente y los factores mentales que sirvieron como base para atribuir el nombre de ‘Bodisatva’ termina completamente con la realización de la verdadera realidad a través del samādhi similar al vajra. Así, [el Bodisatva] ha pasado más allá de las ubicaciones del saṃsāra y el nirvāṇa. A través de esa iluminación en Dharmadhātu, no hay observación de uno mismo ni de los demás. Sin embargo, incluso después [de la iluminación], la actividad iluminada tiene lugar y continúa promoviendo el bienestar de todos los seres sintientes sin excepción de una manera no conceptual.” Para la traducción completa, véase Brunnhölzl 2004, pags. 655-56.

365 Nótese que el Octavo Karmapa no es el único que habla de la naturaleza de Buda y demás como una entidad permanente. Por ejemplo, un comentario sobre el *Uttaratantra* por un discípulo cercano de Dölpopa, Sabsang Mati Paṇchen (Sa bzang ma ti pan chen blo gros rgyal mtshan 1999, pags. 122.6-123.5), dice: “En cuanto a renunciar a la consecuencia [no deseada] de que [el corazón del tathāgata] es una entidad permanente, se puede decir: ‘El dhātu sería una entidad permanente porque no tiene diferencia de antes y después y, sin embargo, también es un resultado logrado en dependencia de causas y condiciones’. Seguramente es permanente porque es incondicionado. Entonces, dado que está libre de las tres características de surgir, permanecer y cesar, ¿cómo podría ser una entidad condicionada? . . . “Aunque ese es el caso, puesto que es capaz de realizar una función, [todavía] sería una entidad.” Ciertamente está dotada de la capacidad de llevar los dos bienes a su finalización en todos los aspectos. Por lo tanto, no es una entidad condicionada limitada porque todo lo condicionado es engañoso, ilusorio y sin esencia. Sin embargo, no hay contradicción en decir que [el corazón del tathāgata] es a la vez permanente y una entidad incondicionada.” Mati Paṇchen también dice (ibid., pags. 16.1-17.2) que si se afirma que la noción de la luminosidad natural de la mente no resiste el razonamiento Madhyamaka, los tantras también deberían ser sometidos a la misma crítica (que todas las escuelas de la tradición Tibetana evitan cuidadosamente) ya que también discuten mucho sobre esta luminosidad natural. Un comentario sobre el mismo texto por el erudito Sakya Lodrö Tsungmé (siglo XIII/XIV; Blo gros mtshungs med 1999, p. 319.6) dice primero que “la luminosidad natural de la mente es sabiduría naturalmente permanente” y luego (p. 336.1) define la disposición naturalmente permanente como “dhātu y

sabiduría primordialmente establecidos.” Los aspectos de dhātu y sabiduría se cualifican además de la siguiente manera: “El corazón del [tathāgata], si se identifica bajo el aspecto de dhātu, es la verdadera naturaleza (*chos nyid*) de la mente asociada con las manchas e inseparable de las inconcebibles cualidades de Buda. Es el Dharmakāya primordialmente establecido (pags. 334.6-335.1). “Puede decirse: ‘Si la disposición natural permanente fuera una causa plenamente cualificada, sería una entidad’. La disposición natural permanente sin principio permanece como la naturaleza verdadera (vacuidad) que está asociada con las manchas y es inseparable de las cualidades inmensurables. Aquí, aunque el aspecto que es la naturaleza verdadera (vacuidad) es la causa del cambio de estado como el Dharmakāya inmaculado, no es una causa productora (*bskyed byed kyi rgyu*). Por lo tanto, no es una entidad. En cuanto al aspecto de la sabiduría, dado que es la causa que produce [instancias] posteriores de tipo similar, como los [diez] poderes de un Buda, no hay invalidación de que sea una entidad (p. 343.4-6).” En cuanto a la objeción de que el resultado ya estaría en la causa (como en el sistema Sāṃkhya), Lodrö Tsungmé (p. 337.3) dice: “La sabiduría que está completamente pura de todas las manchas es el resultado, pero no existe en los seres sintientes. Del mismo modo, aunque la sabiduría que está asociada con las manchas existe en los flujos mentales de los seres sintientes, no es el resultado.”

366 Vol. 2, págs. 211-17.

367 CZ, pág. 415.

368 El *Kirtikala* de Ratnakirtī (D3799, fol. 238a.4-5) dice: “El ‘anhelo’ aparece como las mentes que llevan los aspectos de los tres reinos junto con sus aflicciones. La ‘paz’ aparece como las mentes sin aflicciones, que tienen los aspectos del Dharma[kāya], el Sambhoga[kāya] y el Nirmāṇakāya. En particular, se expresa como ‘la Budeidad completamente perfecta’.

369 XXV.20.

370 Parte 2, III.31cd-32.

371 Estos y los siguientes pasajes se encuentran en las págs. 415-16 en CZ. Sin embargo, en (a), CZ incluye en la pregunta de Śāriputra lo que se presenta como su respuesta aquí. Además, grandes partes de (b) y (c) no se encuentran en CZ.

372 Véanse los comentarios de JNS sobre el *Vivṛti* en IV.60cd.

373 Vol. 2, págs. 225-30.

374 En general, māra puede significar “matar”, “destruir”, “muerte”, “peste”, “obstáculo”, “impedimento”, “la pasión del amor” y “el dios del amor.” Específicamente, en el Budismo, māra como un solo “individuo” es el mal personificado que tienta a los seres (especialmente a los practicantes espirituales) a entregarse a sus pasiones para evitar el desapego y el progreso espiritual. Como se indicó anteriormente, las enseñanzas también hablan de “los cuatro māras”, así como de los millones de māras gobernados por el māra principal.

375 JNS solo da *bsdu ba* como título del texto en cuestión. El único pasaje en los cuatro Samgrahaṇīs en el *Yogācārabhūmi* que dice algo sobre esto es el *Vastusaṃgrahaṇī* (D4039, fol. 190b.5-6) en el contexto de la descripción de tres tipos de no ser olvidadizo: “Los obstáculos del olvido son los cuatro māras. Porque el skandhamāra está conectado con todo. El devaputramāra crea obstáculos de vez en cuando. Los dos māras de la muerte y las aflicciones son las bases de los sufrimientos que surgen de morir, transitar y nacer.”

376 D3793, fol. 120a.5-6 (véase JNS sobre el *Vivṛti* en AA IV.62b).

377 Vol. 2, págs. 245-55 y 264-65; los dos primeros párrafos son los comentarios de JNS sobre el *Vivṛti* en V.5-7.

378 D3787 (fol. 168a.6-7 y 168b.2-4) y D3791 (fol. 289b.1-2 y 289b.5-6).

379 D3804, fol. 238b.5.

380 Tib. stag bde ba seng ge rgyal mtshan (1212-1294), un maestro en el linaje de la transmisión de Ngog Lotsāwa de las enseñanzas de la prajñāpāramitā.

381 Véase también el Apéndice I5F7: “En cuanto a la manera en que se abandonan las concepciones que son factores que se deben abandonar mediante la familiarización, las concepciones que se enseñan aquí se basan únicamente en la imputación. Porque en aquellos cuyas mentes no están alteradas por los sistemas filosóficos Budistas, no surge el apego mental a las características de los objetos de las concepciones explicadas aquí. Un ejemplo de tales concepciones es la mente aferrada que piensa: “Para que sean guiados aquellos a quienes les gusta el Dharma en forma breve, el Dharma se enseñó de manera resumida.” La razón por la que las semillas de tales concepciones no se pueden eliminar simplemente mediante la visión directa de la naturaleza de los fenómenos no radica en que sean incapaces de obstruir la realización directa de la naturaleza de los fenómenos, sino más bien en el hecho de que las concepciones imputacionales no son definidas como factores a los que se debe renunciar mediante la visión. Ejemplos de que no todas las concepciones imputacionales son definidas como factores a los que hay que renunciar mediante la visión son las concepciones de aferrarse a la falta de existencia real que surgen durante el logro posterior de los bhūmis impuros. Además, no es en virtud de dividir las concepciones de aferrarse a las imputaciones en imputacionales e innatas que se presentan como dos factores a los que hay que renunciar, sino que se presentan así en virtud de dividirlas en manifiestas y las que retienen cierta potencia. Entre estas, las concepciones manifiestas de aferrarse a las imputaciones obstruyen la visión directa de la naturaleza de los fenómenos, mientras que las que retienen cierta potencia no obstruyen esta visión. Las concepciones manifiestas de aferrarse a las imputaciones obstruyen la visión directa de la naturaleza de los fenómenos porque si la naturaleza de los fenómenos se ve directamente, debe verse poniendo fin al mantenimiento manifiesto de los puntos de referencia del aferramiento a la falta de existencia real. En cuanto a aquellas concepciones que retienen cierta potencia que no obstruye la visión directa de la realidad de la naturaleza de los fenómenos, su caso es similar a las latencias del apego innato a la existencia real que no obstruye la visión directa de la falta de existencia real. Por lo tanto, las concepciones que se deben abandonar a través de la familiarización que se explican aquí no se refieren al apego innato a la existencia real, sino que se explican como las concepciones manifiestas del apego a las características durante los logros subsiguientes de los bhūmis impuros.”

382 D3801, fol. 175b.5-6.

383 Por la forma en que se expresa el Tibetano aquí, también podría significar “. . . y dos autores de los *Abhidharmakośaṭīkās*.” El *Tengyur* de hecho contiene tres textos con este nombre de tres autores diferentes, pero probablemente JNS se refiere al más conocido y ampliamente utilizado de Yaśomitra (D4092).

384 Vol. 2, págs. 268-70.

385 Las fuentes clásicas de esta afirmación son *Madhyāntavibhāga* V.19ab y *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XIII.llab y XIII.12ab. Para el *Vivṛti* sobre AA V.18 que sigue estas dos líneas, véase CE.

386 Vol. 2, págs. 271-78. Aunque estos razonamientos suelen llamarse “los cinco grandes razonamientos Madhyamaka” en la tradición Tibetana, JNS no se refiere a ellos de esta manera, sino que habla de “los razonamientos con respecto a la terminación y el no surgimiento.” Además, JNS proporciona varias fuentes escriturales (principalmente de Dharmakīrti) para estos razonamientos fuera de los textos Madhyamaka, mientras que (excepto por una sola línea) las citas de los textos de Candrakīrti –el campeón Madhyamaka de todos los tiempos de la tradición Tibetana– están notoriamente ausentes aquí. JNS obviamente prioriza los dos primeros razonamientos (“libertad de unidad y multiplicidad” y “negación del surgimiento de los cuatro extremos”), también los enumera por nombre en el esquema, pero trata los otros tres solo brevemente y se refiere a ellos sumariamente como “los razonamientos restantes.” Sobre la

primacía de dichos dos primeros razonamientos en Madhyamaka, TOK (vol. 3, págs. 79-80) dice: “El punto esencial de todos los razonamientos que analizan lo último es tomar primero algún [fenómeno que sirva como] base de ciertas propiedades. Luego, uno busca una naturaleza [internamente] no contradictoria de este [fenómeno] y algo que sea contradictorio [con esta naturaleza], como sus propiedades. Por ejemplo, la definición o naturaleza de un jarrón puede explicarse como “aquello que posee un vientre bulboso y un fondo plano y puede realizar la función de contener agua.” Luego, uno analiza [esta definición con consecuencias absurdas], como, “De ello se deduce que también la abertura del jarrón es el vientre bulboso porque [la abertura también] es el jarrón.” Por lo tanto, de entre todos los argumentos [Madhyamaka], los dos razonamientos principales a través de los cuales uno es capaz de determinar que tanto los referentes externos como las conciencias internas carecen de [existencia] real son la libertad de la unidad y la multiplicidad (la negación de una naturaleza) y la negación del surgimiento de los cuatro extremos (la negación de las propiedades). Las muchas otras enumeraciones de argumentos que se explican en los textos Madhyamaka son meramente sus ramas.”

387 El Sánscrito tiene “si se enrojeció” (*rakte*), mientras que el Tibetano dice literalmente “cambió a través del color” (*tshon gyis bsgyur na*).

388 Este es otro nombre del razonamiento de la astilla vajra y, por lo tanto, no debe confundirse con (4) “el razonamiento que niega el surgimiento de las cuatro posibilidades” que se menciona a continuación.

389 JNS solo cita la línea VI.36c.

390 En el contexto de estos cinco razonamientos, JG (pags. 164-65) distingue entre lo que se debe negar (o cesar) en la mente a través del camino y lo que se debe negar a través del razonamiento. El primero consiste en los propios estados mentales erróneos de larga duración y las apariencias erróneas que son sus objetos, que juntos forman los dos oscurecimientos que se deben abandonar directa e indirectamente a través de los cinco caminos. El segundo es doble: lo que se debe negar mediante los razonamientos que analizan las convenciones (como la noción de sonido permanente) y lo que se debe negar mediante los razonamientos que analizan lo último (los extremos de superponer erróneamente la existencia a lo que no existe y negar la existencia a lo que existe). Así, el objeto de tales razonamientos no consiste simplemente en imputaciones mentales sobre los fenómenos, sino en objetos que se aprehenden como establecidos desde su propio lado. La causa común de esto es la ignorancia innata y las causas específicas son las diversas formas de ignorancia imputacional de quienes se dedican a los sistemas filosóficos. En otras palabras, el objeto de estos razonamientos es lo que se aprehende mediante el modo particular de apego que se aferra a las meras imputaciones como si estuvieran realmente establecidas. Algunas personas dicen: “Primero se niega cualquier existencia real en las apariencias y luego se niegan también las apariencias. Porque si uno no las negara, las características de las apariencias no serían superadas.” Sin embargo, ningún texto de *Prāsaṅgika y *Svātantrika Mādhyamikas explica ningún razonamiento para negar las apariencias. Por lo tanto, las apariencias no son lo que se debe negar mediante el razonamiento. Estas personas pueden decir: “Las apariencias son lo que se debe negar mediante el razonamiento porque no hay apariencias en el equilibrio meditativo de los nobles.” Esta razón no se aplica porque, en el equilibrio meditativo de los nobles, es posible que haya tanto fases en las que hay apariencias como fases en las que no las hay. Aunque hay ciertas etapas en el camino en las que cesan las apariencias de los objetos, las apariencias nunca son lo que se debe negar mediante el razonamiento.

391 Vol. 2, págs. 282–302. JNS presenta esto como la enseñanza implícita de AA V.20.

392 Estos tres suelen presentarse como los criterios de un yo personal verdaderamente existente.

393 Nótese que hay un cambio en la tercera etapa del yoga cuando se compara con la forma en que se explicó anteriormente. En ambas ocasiones, se dice que esta etapa se refiere a lo que dicen

los Falsos Aspectarianos, pero aquí se dice que el aspecto *aprehendido* no es real como conciencia, mientras que arriba se dice que el aspecto *que aprehende* de la conciencia es igualmente irreal (debido a que no hay un aspecto aprehendido real correspondiente). En cierto modo, estas dos explicaciones representan simplemente los lados subjetivo y objetivo de llegar a la "conciencia auto-consciente y auto-luminosa sin la dualidad de aprehensor y aprehendido", que está implícita como la posición de los Falsos Aspectarianos en lo que JNS dice justo debajo sobre la cuarta etapa del yoga. Por lo tanto, según la breve descripción anterior de JNS de la tercera etapa del yoga y la ligeramente más elaborada que aparece a continuación (2c), los Falsos Aspectarianos afirman no solo que el aspecto de lo aprehendido es irreal, sino también el aspecto del aprehensor. Estas dos afirmaciones corresponden exactamente a la diferencia que JNS hace a continuación (2d) entre la comprensión errónea y la correcta, respectivamente, de la posición de los Falsos Aspectarianos Meros Mentalistas (muchas doxografías Tibetanas presentan el primera, mientras que los yogācāras como Asaṅga y Vasubandhu –sin importar cómo hayan llegado a ser clasificados más tarde– plantean la segunda). Sin embargo, hay que tener en cuenta que, en (2b) y (2c) a continuación, JNS presenta el segundo yoga como la etapa de los Pratyekabudas solamente y la tercera (en la manera en que tanto lo aprehendido como el aprehensor son irreales) como el de los Meros Mentalistas en general, sin diferenciarlos en Aspectarianos Reales y Falsos (para más detalles sobre estas dos categorías, véase a continuación).

394 Con ligeras variaciones ocasionales, las cuatro etapas del yoga como se describen brevemente aquí y con más detalle a continuación se encuentran en muchos textos Mahāyāna en general. En particular, están incluidos básicamente en todos los trabajos Indios Madhyamaka sobre meditación, como *Bodhicittavivaraṇa* y *Bhāvanākrama* de Nāgārjuna; *Madhyamakaratnapradīpa* de Bhāvaviveka; *Yogabhāvanāmārga* de Jñānagarbha; *Bhāvanākrama* y *Bhāvanāyogāvatāra* de Kamalaśīla; los dos *Madhyamakopadeśas* de Atiśa; *Tattvāvatāra* y *Pāramitāyānabhāvanā-kramanirdeśa* de Jñānakīrti; y el **Kramaprāveśikabhāvanāpada* de Vimalamitra (para más detalles, véase Brunnhölzl 2004, pags. 295 y sigs.). Además, de la segunda a la cuarta de estas etapas del yoga corresponden en principio de la segunda a la cuarta de las "cuatro prácticas yóguicas" clásicas (*prayoga*) como se explica en el Apéndice I1D en el Volumen Uno. BT (pags. 612-13) combina explícitamente las dos primeras *prayogas* como la segunda etapa del yoga.

395 Como se mencionó antes, los seguidores de Vatsīputra (un discípulo de Śāriputra) afirmaron una persona últimamente real que es inexpresable como siendo igual o diferente de los cinco skandhas.

396 D4211, fol. 166a.4.

397 Ibid., fol. 166a.6.

398 Ibíd., fol. 166a.3-4.

399 Ibíd., fol. 166a.4.

400 Ibíd., fol. 166a.2-3.

401 Para más detalles sobre las razones de no observación y este tipo particular, véase Brunnhölzl 2004, págs. 179-81.

402 D4211, fol. 167a.3.

403 D4038, fol. 77b.7.

404 Véase también el Apéndice I3a1bb.

405 D4211, fol. 166a.4-5.

406 JNS da *bden gnyis* como la fuente de estas dos líneas, pero no se encuentran ni en el *Satyadvayavibhāga* de Jñānagarbha ni en el *Satyadvayavatāra* de Atiśa.

407 Con pequeñas variaciones, este aparece como el verso 28 del *Jñānasārasamuccaya* (atribuido a Āryadeva), como el primer verso del *Sugatamatavibhāgakārikā* de Jetāri (D3899, fol. 7b.5), y en el comentario de Vimalaprabhā sobre el *Kālachakratantra* (D1347, fol. 196b.3). La traducción anterior sigue al *Jñānasārasamuccaya*, mientras que las dos últimas líneas en JNS se leen *mtha' bzhi las ni rnam grol ba/ de nyid dbu ma pa yis rig*. Las dos primeras líneas también se encuentran en el *Śālistambasūtra* (véase *Mahāyānasūtrasaṃgraha*, ed. Vaidya, pt. 1, p. 115).

408 El *Hevajratantra*, parte 2, III.36. JNS cita sólo las tres últimas líneas y tiene la línea b como "todo lo aparente tal como aparece" (*kun rdzob 'di ltar snang ba kun*). Nótese que este verso es muy similar al verso 45 del *Yuktiṣaṣṭikā*:

> Quien sostenga que las cosas dependientes
> son como [el reflejo de] la luna en el agua,
> ni reales ni engañosas,
> no se deja llevar por las opiniones.

409 Compárese con Śākya mchog ldan 1975 (pags. 213-14): "En cuanto al segundo [sistema (Niḥsvabhāvavāda)], puesto que todos los objetos cognoscibles en términos de talidad y variedad nunca existieron desde el principio, el extremo de la existencia se elimina. Debido a que no es el caso de que lo que existía previamente se vuelva inexistente ni a través del razonamiento ni de la visión cognitiva de los nobles, el extremo de la no existencia se elimina. Como nadie (y nada) ha existido jamás, el extremo de ser ambos [existente y no existente] se elimina. Si ser ambos [existente y no existente] –la base de la que depender– es imposible, no ser ni [existente ni no existente] –el fenómeno que depende [de esta base] tampoco puede aceptarse. Porque si uno acepta fenómenos que no están establecidos de manera dependiente, no van más allá de estar realmente establecidos."

410 Sobre esta sección 2da, véase también el Apéndice I1H2bb en el Volumen Uno.

411 I.13a.

412 I.15.

413 X.257 (D107; ACIP MDO SDE CA@270a). La traducción corresponde al Sánscrito y al Tibetano en el *Kangyur*, mientras que JNS tiene la línea b como "Uno debe descansar en la no apariencia" (*snang ba med la gnas par bya*). RT (fol. 128b.1-2) tiene lo mismo, glosando "no apariencia" como refiriéndose a "ninguna apariencia equivocada." RT también dice que la línea "uno debe incluso ir más allá de la no apariencia" es corrupta porque esta y la línea siguiente, "descansa en la no apariencia", son contradictorias (sin embargo, véase el comentario de Kamalaśīla sobre estas dos líneas como se indica a continuación). A diferencia de JNS, que toma el verso completo para enseñar la tercera etapa del yoga, LN, RT y PK lo toman como la cuarta etapa. En cuanto a la línea 257d, las versiones Tibetanas del *Laṅkāvatārasūtra* dicen, "no ve el Mahāyāna" (*de yis theg chen mi mthong ngo*), mientras que el verso 55, por lo demás idéntico, del *Bhāvanākrama* de Nagārjuna no tiene esta negación. En su traducción del sūtra, Suzuki (1979, p. 247) dice que la mayoría de los manuscritos Sánscritos tienen *na* ("no"), pero que uno tiene *sa* ("él"). La edición de B. Nanjio (Bibliotheca Otaniensis 1. Kyoto: Otani University Press, 1923) también tiene *sa*. Los dos versos anteriores también se citan en el *Madhyamakālaṃkāravrtti* del propio Śantarakṣita (D3885, fol. 79b), así como en el *Madhyamakālaṃkārapañjikā* de Kamalaśīla (P5286, fols. 137a–138a) y en su primer *Bhāvanākrama* (D3915, fol. 33a). Los dos últimos textos explican estos versos en detalle, comentando el X.257 desde una perspectiva Madhyamaka (véase Brunnhölzl 2004, pags. 300-302). En dichos tres textos, también aparece la línea X.257d y se comenta sin la negación.

414 Este es el verso 27 del *Jñānasārasamuccaya* de Āryadeva, que también se encuentra en el *Sugatamatavibhāgakārikā* de Jetāri (D3899, fol. 8a) y en el comentario de Kalkin Puṇḍārika sobre el *Kālachakratantra*, llamado *Vimalaprabhā* (D1347, fol. 26a). JNS difiere en las dos últimas

líneas: “Esto es lo que proclaman aquellos que han ido a la otra orilla del océano de los textos de Yogācāra” (rnal ‘byor spyod gzhung rgya mtsho yi/ pha rol phyin rnams de skad sgrog). El *Jñānasārasamuccayanibandhana* de Bodhibhadra (D3852, fol. 43a.6 y sigs.) confirma la versión anterior y da una serie de explicaciones sobre el “océano de la mente”, pero relaciona el verso tanto con los Aspectarianos Reales como con los Falsos (identificando a los primeros como representados por maestros como Dignāga y a los segundos como Asaṅga).

415 Rendawa (1348-1412) fue uno de los maestros Sakya más famosos y también el primer maestro Madhyamaka de Tsongkhapa antes de que este último desarrollara su propio enfoque diferente. En su *Grub mtha’ kun shes* (Beijing: Mi rigs dpe skrun khang, 1999, p. 170), el maestro Sakya Dagtsang Lotsāwa (Tib. stag tshang lo tsa ba shes rab rin chen, 1405-2) dice que, comenzando con los cuatro hijos de Patsab Lotsāwa (Tib. pa tshab lo tsa ba, nacido en 1055), la transmisión de *Prāsaṅgika Madhyamaka llegó a Rendawa a través de los primeros maestros Sakya Bang Lotsāwa Lodrö Denba (Tib. dpang lo tsa ba blo gros brtan pa, 1276-1342), Shongtön Dorje Gyaltsen (Tib. shong ston rdo rje rgyal mtshan), Jamsar Sherab Öser (Tib. jam gsar shes rab ’od zer, ambos siglos XIII-XIV), Butön (1290-1364) y Lochen Kyabchog Balsangbo (Tib. lo chen skyabs mchog dpal bzang po, 1257-1310). Para otro linaje más detallado de *Prāsaṅgika desde Patsab Lotsāwa hasta Rendawa, véase D. Jackson 1985, p. 31. La introducción del Octavo Karmapa a su comentario sobre el *Madhyamakāvatāra* identifica los dos linajes Madhyamaka de Patsab Lotsāwa y Atiśa como “la tradición temprana de *Prāsaṅgikas” en el Tíbet (para más detalles sobre estos, véase Brunnhölzl 2004, pags. 58-61). Dice que incluso antes, pero especialmente después, del comienzo de “la nueva tradición de los Prāsaṅgikas” (la novedosa interpretación de Tsongkhapa del Madhyamaka), los proponentes de la tradición anterior se habían vuelto tan raros como las estrellas a la luz del día, mencionando específicamente a Rendawa, Kyabcho Balsangbo, Dagtsang Lotsāwa y los grandes tulkus del Tagpo Kagyu junto con algunos de sus discípulos yóguicos realizados.

416 Nótese que esto es precisamente lo que se afirma en la mayoría de las doxografías Tibetanas, también dentro de la Escuela Kagyu. Véase, por ejemplo, TOK (vol. 2, págs. 504-6, que, sin embargo, añade a esta posición que los Falsos Aspectarianos afirman únicamente una cognición auto-lúcida auto-consciente vacía de aprehensor y aprehendido como real; véase también más abajo).

417 En la filosofía India en general, la distinción entre “Aspectarianos” (*sākāravādin*) y “No Aspectarianos” (*nirākvravādin*) es muy común. De manera algo simplificada, los primeros afirman que la mente aprehenden un objeto a través o como un “aspecto” mental o imagen que aparece a la conciencia, siendo así el contenido cognitivo real de la mente. Los No Aspectarianos niegan tal aspecto (o al menos su existencia real). La tradición Tibetana a menudo se refiere a los primeros como “Aspectarianos Verdaderos” (*rnam bden pa*) y a los segundos como “Aspectarianos Falsos” (*rnam brdzun pa*). Entre las escuelas Budistas, los Sautrāntikas y ciertos Yogācāras suelen ser considerados Aspectarianos, mientras que los Vaibhāṣikas y algunos otros Yogācāras son considerados No Aspectarianos (o Aspectarianos Falsos). Sin embargo, en el caso de los Yogācāras, la situación es bastante compleja y hay varias interpretaciones (posteriores) sobre a qué se refieren exactamente los términos Aspectariano y No Aspectariano. A menudo, los Yogācāras como Dignāga y Dharmapala se clasifican como los primeros y Asaṅga, Vasubandhu, Sthiramati, Kambala, etc., como los segundos (para más detalles sobre la distinción, véase Lindtner 1997, pags. 175-82, 198-99). Sin embargo, no se mencionan dichos nombres ni las posiciones correspondientes en sus propios escritos, y es muy cuestionable si las descripciones doxográficas estándar mucho más tardías de estos términos representan adecuadamente su punto de vista (por ejemplo, Asaṅga, Vasubandhu y otros dicen que, al ser la naturaleza imaginaria, tanto el aspecto aprehendido como el aprehensor son igualmente irreales, aunque no afirman ningún tipo de conciencia en última instancia real o independiente). Además, parece que, en su tratamiento de todos los seres excepto

los Budas, todos los Yogācāras deben ser considerados Aspectarianos, difiriendo sólo en si toman estos aspectos como convencionalmente reales como parte de la conciencia (es decir, como parte de la naturaleza dependiente de lo otro) o ni siquiera convencionalmente reales (al ser sólo la naturaleza imaginaria). Los Mādhyamikas Indios posteriores, como Jñānagarbha, Śāntarakṣita, Kamalaśīla y Haribhadra, hacen referencia a la noción de una conciencia o auto-conciencia realmente existente tanto en la versión Aspectariana como en la No Aspectariana y las refutan unánimemente (sin mencionar, sin embargo, personas específicas). La distinción explícita entre Aspectarianos y No Aspectarianos con respecto a los Yogācāras se encuentra (aunque no siempre se describe de la misma manera) principalmente en una serie de obras Indias tardías que datan de los siglos XI y XII (generalmente escritas como doxografías desde un punto de vista Mādhyamika o que contienen doxografías desde un punto de vista Mādhyamika). Sin embargo, al observar las formas en que se describe la distinción entre Aspectarianos y No Aspectarianos en algunos de estos textos, uno se pregunta qué diferencia fundamental está en juego aquí, ya que más bien parecen representar solo dos formas ligeramente diferentes de describir el mismo hecho –la conciencia pura auto-consciente que en última instancia está libre de todas las manchas de los aspectos imaginarios tanto de aprehensor como de aprehendido. Por ejemplo, un pasaje tanto en el *Sugatamatavi-bhāgabhāṣya* de Jetāri (D3900, fols. 46a.8 y sigs.) como en el *Tarkabhāṣā* de Mokṣākaragupta (P5762; ed. R. Iyengar, 1952, p. 69.1119) dice: “Aquí, algunos dicen que todo lo que se conoce comúnmente como las naturalezas del cuerpo y los objetos es esta misma conciencia. Dado que esta [conciencia] es auto-conciencia, de ninguna manera es aprehensor y aprehendido. Más bien, las naturalezas de aprehensor y aprehendido se superponen a través de la imaginación. Por lo tanto, la conciencia libre de las naturalezas de aprehensor y aprehendido imaginarios es real. Otros dicen que, en última instancia, la conciencia no se ve afectada por todas las manchas de la imaginación, asemejándose a un cristal puro. “Estos aspectos [imaginarios] no son más que erróneos, que aparecen [solamente] debido a que se muestran por ignorancia. Por lo tanto, un supuesto ‘aprehendido’ es completamente inexistente. Dado que esto no existe, un aprehensor tampoco existe.” En cualquier caso, aparte de todas esas referencias doxográficas en textos principalmente Madhyamaka, solo hay una disputa India explícita y bastante tardía (siglo XI) sobre varias cuestiones dentro de la distinción entre Aspectarianos y No Aspectarianos que realmente está registrada. Aquí, la postura No Aspectariana es defendida por Ratnākaraśānti en su *Madhyama-kālamkāropadeśa* (P5586), *Triyānavyavasthāna* (P4535) y *Prajñāpāramitopadeśa* (es decir, al igual que Asaṅga y otros, considera ambos aspectos de lo aprehendido y el aprehensor como falsos, mientras que dice que es únicamente la pura lucidez subyacente de la mente –*prakāśamātra*– libre de estos dos lo que es real; P5579, fol. 161a.5-161b.4). La posición Aspectariana está representada principalmente por el *Sākarasiddhi* y *Sākarasaṃgraha* de Jñānaśrīmitra (ed. A. Thakur, principalmente págs. 368.6-10 y 387.8-23) y también por el *Ratnakīrtīnibandhāvali* de Ratnakirtī (ed. A. Thakur, 1976, esp. pág. 129.1-12; ninguno de los textos de estas dos ediciones está contenido en el *Tengyur*), ambos citando y rechazando el enfoque No Aspectariano de Ratnākaraśanti en el *Prajñāpāramitopadeśa*. Sin embargo, todavía es difícil considerar esto como una disputa puramente dentro de la propia Escuela Yogācāra, ya que al menos Ratnākaraśanti exhibe consistentemente una síntesis clara de Yogācāra y Madhyamaka, por lo que se lo considera con mayor frecuencia como un Mādhyamika. Además, debe notarse que las cuestiones en juego en todos estos textos son bastante complejas y no solo una cuestión de si la conciencia tiene aspectos o no (que pueden ser reales o ilusorios). Por lo tanto, se necesita realizar mucha más investigación para comprender correctamente tales debates dentro de sus respectivos contextos y perspectivas. En cualquier caso, las etiquetas Tibetanas mucho más tardías “Real/Falso Aspectariano Meros Mentalistas” (con todas sus respectivas sub-clasificaciones) generalmente –y la presentación anterior de JNS es aquí definitivamente una excepción– se refieren al aspecto objetivo que aparece a la conciencia como realmente existente como mente o simplemente como una apariencia ilusoria y errónea, respectivamente. Sin embargo, existen numerosas discrepancias en varias doxografías Tibetanas en cuanto a qué maestros Indios pertenecen a estas categorías y sus supuestas

subescuelas (además, las fuentes escriturales aducidas, especialmente para estas últimas, son generalmente todo menos obvias). Según TOK (vol. 2, pág. 545; obviamente basándose en *Nges don gcig tu grub pa* de Śākya Chogden, pág. 538.2-4), los términos convencionales "aspecto real" y "aspecto falso", que se basan en el sistema de los Meros Mentalistas, son simplemente aplicados por los Tibetanos a su antojo. Todo lo que se encuentra en los textos originales son los dos tipos de pasajes que establecen que la conciencia que aparece como referente externo es un aspecto real o falso de la conciencia. Para más detalles, véase Brunnhölzl 2007b (pags. 380-82 y nota final 542) y la traducción del *Tattvaśasakaṭīkā* de Sahajavajra sobre la estrofa 2 en Brunnhölzl 2007a (pags. 150-59 y esp. notas finales 492 y 533).

418 Curiosamente, en la introducción a su comentario sobre el *Madhyamakāvatāra* (Mi bskyod rdo rje 1996, pags. 16 y 20 y sigs.), el Octavo Karmapa presenta exactamente esta como la posición de Sakya Chogden y luego la refuta extensamente. En particular, se refiere a la posición de "aquellos que proponen que la existencia real de la sabiduría no dual son Mādhyamikas" como completamente inútil. No importa qué etiquetas le den los Falsos Aspectarianos a la mente (ya sea sabiduría, Dharmadhātu, ausencia de signos o vacuidad), la idea de que su existencia real no es más que Mero Mentalismo, pero no Madhyamaka, porque los Meros Mentalistas se distinguen por decir que la mente existe en última instancia como la naturaleza perfecta. Algunos textos de los Meros Mentalistas hablan de "sabiduría no dual" y otros de "conciencia no dual", "mente no dual", etc. En general, términos como *jñāna, vijñāna* y sus afines se utilizan a menudo como equivalentes y se aplican de diferentes maneras en varios textos y contextos, pero no hay evidencia en las enseñanzas del Buda o en las obras sobre lingüística y demás de que la mente, como afirman los Meros Mentalistas, deba llamarse "conciencia" y la mente, como afirman los Mādhyamikas, "sabiduría." Sin embargo, el Karmapa dice: Ciertamente no afirmo que no haya diferencia entre sabiduría y conciencia en términos de que la cognición haya experimentado o no un cambio de estado, respectivamente. Además, en el vajrayāna, una sabiduría sin ningún aspecto no es razonable como el significado definitivo. Porque la sabiduría que está dotada del supremo de todos los aspectos se presenta como el significado definitivo a través de grandes alabanzas (mientras que la causa de esta sabiduría es la gran prajñāpāramitā –la vacuidad que está dotada del supremo de todos los aspectos). Además, en el vajrayāna se refuta que el objeto único de la sabiduría no tenga aspecto, mientras que se enseña que el logro de la omnisciencia se alcanza en virtud de familiarizarse con la sabiduría de la realización de la vacuidad que está dotada de todos los aspectos. Si no aparecieran aspectos para la sabiduría no dual, las explicaciones de que es omnisciente o "que todo lo sabe" no serían factibles porque no es adecuado aplicar un plural si la sabiduría se presenta como si no tuviera nada más que a sí misma como su objeto. Por lo tanto, es a través del poder de los oscurecimientos cognitivos de la sabiduría no dual que se ha renunciado que es el conocimiento de todos los aspectos que se pueden conocer. La sabiduría no dual inequívoca (así como su samādhi) es auto-conciencia y no alguna vacuidad inanimada en blanco o estado sin ninguna actividad mental en absoluto.

419 Dado que esta sección del *Vivṛti* sobre V.20 (D3793, fols. 124b.7-125a.4; virtualmente idéntica en el *Ālokā*, D3791, fols. 302b.7-303a.4) no establece explícitamente los nombres de JNS de las cuatro etapas del yoga, y para dar una imagen más clara de los comentarios siguientes de JNS sobre esta sección, se traduce aquí como está: "Aquí, el apego a un yo se abandona a través de la meditación al pensar: 'No hay yo debido a estar vacío en virtud del surgimiento y el cese'. Luego, al enfocarse en los fenómenos que tienen las características del surgimiento y el cese, como los skandhas desprovistos de tal [yo], uno se involucra mentalmente en el hecho de que, dado que [algo como] el azul y el estado mental que [percibe] este [azul] se observan invariablemente juntos, no son nada más que mera mente, mientras que los referentes externos no existen. Sin abandonar el apego a la mente que tiene el aspecto del aprehensor, se abandona el apego a los referentes externos. Entonces, al haber obtenido la certeza de que si no hay nada aprehendido, no hay aprehensor, también se elimina el mero conocimiento que tiene la característica de ser el aspecto

del aprehensor. Habiendo obtenido la certeza en el sentido de pensar que esta sabiduría pura no dual tiene la naturaleza de existir verdaderamente, uno medita pensando: "Es sin naturaleza, como una ilusión porque se origina de manera dependiente –verdaderamente, está libre de cualquier naturaleza conceptualizada, como ser definitivamente una entidad o una no entidad." Cuando el poder de la meditación se logra a través de eso, al igual que el conocimiento sobre gemas, plata, etc. en algunas [personas], una vez que se ha renunciado al estado mental no conceptual de todas las características de error (que aparece con un carácter ilusorio y debe experimentarse personalmente) surge verdaderamente, tal como es, el yogui renuncia perfectamente a los oscurecimientos cognitivos."

420 D3793, fol. 125a.2.

421 Compárese con *Nges don rgya mtsho sprin gyi 'brug sgra zab mo'i rgyas rel bdud rtsi'i char 'bebs* de Śākya Chogden (Śākya mchog ldan 1988a, vol. kha, pág. 364): "'¿No es que este maestro (el *Vivṛti* de Haribhadra (D3794, fol. 125a.2-3)] estableció la sabiduría no dual como vacía de sí misma [al decir], "porque se origina de manera dependiente?" De hecho, lo explicó de esta manera en el contexto de eliminar las superimposiciones mediante el razonamiento que surge de la reflexión. Sin embargo, en el contexto de convertirla en una experiencia viviente a través del [prajñā] que surge de la meditación, explicó esta misma sabiduría como lo que se debe experimentar. Porque (el *Vivṛti* (ibid., fol. 125a.4) continúa], '... una vez que se ha abandonado el estado mental no conceptual de todas las características de error (que aparece con un carácter ilusorio y debe experimentarse personalmente) surge verdaderamente...' Por lo tanto, si esta misma sabiduría no se experimenta, no habrá base para el surgimiento de dicha auto-conciencia [experimentada personalmente] en este contexto."

422 JNS dice literalmente: "El Séptimo Avalokitesvara."

423 D3793, fol. 125a.2.

424 Sobre la sabiduría no dual, véase también el Apéndice I1G6 en el Volumen Uno. Según LN (vol. 2, págs. 276-80), las cuatro etapas del yoga son centrarse en (1) la falta de un yo; (2) la mera mente; (3) la talidad; y (4) la no apariencia. (1) y (2) corresponden básicamente a lo que dicen JNS arriba y PSD más abajo. En cuanto a (3), en virtud de meditar pensando que la sabiduría sin la dualidad de aprehensor y aprehendido es la naturaleza realmente existente, sin siquiera permanecer en la mera mente, lo que sucede es que no se observa como nada en absoluto. (4) se refiere a la libertad de todos los extremos. Del mismo modo que cuando se sabe que un reflejo está vacío de existencia real pero aparece claramente, al haber renunciado a todas las características erróneas de superimposición y negación, así como al aferrarse a la existencia real (su causa), la mente en la que todas las entidades aparecen con una naturaleza ilusoria (que aparecen pero no existen realmente) y que no concibe la existencia o la no existencia en absoluto es experimentada por cualquier persona por sí sola. Pero no se puede mostrar directamente a los demás, ni los demás pueden confiar en ella o comprenderla. Aunque existe y surge en ese punto, es difícil etiquetarla con términos convencionales. Dado que Haribhadra afirma el sistema filosófico Yogācāra-Madhyamaka, sostiene que esta mente aparece durante el equilibrio meditativo como una ilusión, mientras que los *Prāsaṅgika-Mādhyamikas dicen que el equilibrio meditativo se refiere a la mente que no concibe la naturaleza de los fenómenos libres de puntos de referencia como algo en absoluto –en virtud de que no hay nada que ver, se ve la verdadera realidad. Sobre esto, LN cita el *Laṅkāvatārasūtra* X.256cd-257 como conclusión. PK (fols. 148a.6-149b.5) titula las cuatro etapas del yoga de la misma manera que LN. (1) En cuanto al yoga de centrarse en la falta de un yo, después de haber logrado la calma mental, uno se involucra mentalmente en el aspecto de la vacuidad al pensar que los skandhas y demás carecen de algo que sea un yo porque este último está vacío de surgimiento y cesación (mientras que los primeros no lo están). Al familiarizarse con esto, surge la flexibilidad y, a través del poder de eso, uno se involucra en el equilibrio meditativo con respecto a dichos objetos de enfoque. Esto representa el yoga de la falta de un yo, que tiene la naturaleza de la visión

superior. A través de él, los Śrāvakas y los Pratyekabudas se deshacen del apego a un yo personal, abandonan gradualmente las aflicciones y, de ese modo, se convierten en arhats. Por lo tanto, quienes cultivan este yoga son principalmente Śrāvakas y Pratyekabudas. Los Bodisatvas principiantes, al usar este yoga para deshacerse del burdo apego a la identidad, se conectan con las etapas posteriores del yoga y encuentran los objetos de enfoque de estos yogas. (2) En el yoga de centrarse en la mera mente, al centrarse en los skandhas y demás, que están desprovistos de un yo personal y surgen y cesan de manera dependiente, uno se involucra mentalmente pensando que el azul y la cognición que aparece como azul (que parecen ser diferentes en sustancia) se observan invariablemente juntos y, por lo tanto, no son nada más que mera mente, pero no se establecen como referentes externos. De este modo, se abandona el apego a los referentes externos que se han establecido como tales, mientras que el apego al aspecto del aprehensor que se ha establecido como tal aún no se abandona. Al ver esto, los Bodisatvas se conectan con las etapas posteriores del yoga y encuentran los objetos de enfoque de estos yogas. (3) Durante el yoga de centrarse en la talidad, uno contempla de manera unidireccional que el aprehensor tampoco existe realmente porque lo aprehendido no existe realmente. Al eliminar así el apego a lo que tiene la característica de ser el aprehensor y lleva el nombre de “mero conocimiento”, uno piensa que solo la sabiduría no dual tiene la naturaleza de existir realmente. A través de esto, los Bodisatvas se conectan con la etapa posterior del yoga y encuentran su objeto de enfoque. (4) En el yoga de centrarse en la no apariencia, a través de centrarse en la verdadera realidad del ser sin, o vacío de, la dualidad de aprehensor y aprehendido, uno se familiariza con ella al pensar que también es originación dependiente y por lo tanto sin naturaleza, tal como una ilusión –de hecho, está libre de cualquier naturaleza que pueda ser etiquetada como absolutamente ser una entidad, una no entidad, etc. Una vez que se logra el poder de tal familiarización, tal como cuando algunas personas reconocen los reflejos que aparecen en las gemas y la plata, la mente no conceptual en la que se abandonan todas las características de lo erróneo, que parece tener una naturaleza similar a la ilusión y que debe experimentarse personalmente, surge perfectamente, tal como es. A través de esto, los yoguis abandonan perfectamente los oscurecimientos cognitivos. En el *Laṅkāvatārasūtra* X.256cd-257, las líneas X.257cd se refieren al nivel del Dharma Supremo y las líneas X.256cd-257ab, a los niveles anteriores del camino de la preparación. En nuestro propio sistema, dice PK, a través del deseo de solidificar dicha mente no conceptual, no es sostenible liberarse del apego a las entidades. Por lo tanto, en todos los fenómenos no hay causas para eliminar la negación ni para agregar superimposiciones. En el nivel de lo aparente, están libres de ser engañosos y, en última instancia, están libres de ser reales. Habiendo explicado el punto de vista de esa manera, ya que la verdadera realidad sin dividirla en las dos realidades se llama “el modo de la verdadera realidad”, uno se familiariza a través de esta realidad que debe ser vista o examinada. Una vez que uno completa dicha familiarización, al igual que un elefante ilusorio derrota a otro elefante ilusorio, cuando la verdadera realidad real se ve sin error, uno se liberará, lo que indica el fruto. PSD (pags. 366-68) explica que los Mādhyamikas, basados en las cuatro etapas del yoga, comprenden todos los fenómenos como la naturaleza de la talidad libre de puntos de referencia y, por lo tanto, son capaces de renunciar a todos los oscurecimientos cognitivos del apego a la existencia real sin excepción. Estas cuatro etapas del yoga son las siguientes. (1) Los tirthikas no Budistas y Budistas afirman un yo permanente que está vacío de surgimiento y cesación. Dentro de los fenómenos aparentes, no hay nada que esté vacío de surgimiento y cesación (ninguna entidad hipotética que sea permanente y un yo), es decir, no hay un yo personal, que es como los cuernos de un conejo. Habiendo determinado eso, al enfocarse en el objeto de enfoque de las visiones innatas sobre tal yo, uno medita pensando: “En términos de determinación negativa, no hay yo, y, en términos de determinación positiva, los fenómenos son solo meros fenómenos.” A través de esto, el apego a un yo se pone fin, que es el yoga de enfocarse en la falta de un yo. (2) Todo lo que se observa invariablemente en conjunto no es necesariamente diferente en sustancia, como la felicidad y la conciencia que experimenta esa felicidad. En cuanto a la apariencia del azul y la mente que percibe este azul, en virtud de la razón de la co-observación invariable, se determina que lo que aparece

como un referente no existe fuera de la mente en la que aparece. Uno se familiariza con el hecho de que lo que aparece como un objeto, en términos de determinación positiva, es mera mente interior, y, en términos de determinación negativa, no existe como referente externo. A través de esto, se abandona el apego a los referentes externos. (3) Habiendo determinado que, sin nada que aprehender, tampoco hay aprehensor porque estos dos son mutuamente dependientes, uno se familiariza con esto pensando: "Los dos, aprehensor y aprehendido, no existen." A través de esto, el apego a un mero aprehensor también se elimina, pero lo que no se abandona aquí es el apego a la mera sabiduría no dual. (4) Lo que se origina de manera dependiente necesariamente carece de una naturaleza real (al igual que las apariencias de caballos y elefantes ilusorios) y la auto-conciencia no dual también se origina de manera dependiente. Habiendo determinado que, a través de la familiarización con todos los fenómenos que están libres de puntos de referencia, todos los oscurecimientos cognitivos del apego a lo aprehendido, aprehensor y a la auto-conciencia se abandonan sin excepción. Por lo tanto, el camino Madhyamaka abandona los dos oscurecimientos por completo.

425 Vol. 2, págs. 314-37.

426 La originación dependiente se clasifica generalmente como doble: estar establecido en dependencia se refiere a ser corto en dependencia de ser largo y etc., mientras que surgir en dependencia se refiere a lo que se conoce como causalidad, como el surgimiento del humo debido al surgimiento del fuego.

427 El Sánscrito *saṃvara* (Tib. *sdom pa*) puede significar "detener", "controlar", "contener", "refrenar", "retener", "cerrar" o "concluir." Obviamente, la idea aquí es nuevamente que el saṃsāra está naturalmente contenido o bajo control en el sentido de que nunca ha surgido en primer lugar.

428 JNS dice que esta línea es del *Mahāyānasaṃgraha*, pero no se encuentra ni se cita allí. Como se mencionó antes, se cita anónimamente, por ejemplo, en el *Ratnagotravibhāgavyākhyā* de Asaṅga (J 37.6) y al comienzo de *Señalando el Corazón del Tathāgata* del Tercer Karmapa.

429 D4035, fol. 117b.6.

430 Sct. *cetanā*, Tib. *sems pa*. Este es el factor mental más fundamental del que se derivan todos los demás y se define como "la expresión de la actividad mental en la fase en la que la mente se mueve hacia un objeto." Pertenece al grupo de los cinco factores mentales omnipresentes que acompañan a cada momento y tipo de conciencia.

431 Como se explicó antes, el "karma inamovible" consiste en las causas kármicas que consisten en las dhyānas y absorciones sin forma, que se cultivan para renacer en los niveles correspondientes de los reinos de la forma y sin forma. Solo dan como resultado el renacimiento dentro de sus reinos de dios correspondientes específicos y no pueden ser cambiados por nada para que den como resultado ningún otro nivel de renacimiento. Otra razón por la que estos samādhis y sus renacimientos se denominan "inamovibles" es que no se conmueven ni se agitan por los defectos de ningún nivel inferior a ellos.

432 JNS dice literalmente "nacido", pero –como en la explicación del "devenir del nacimiento" aquí– el estado intermedio termina una vez que la conciencia de uno entra en el útero.

433 En el *Abhidharmakośabhāṣya* en III.14, Vasubandhu menciona cuatro opiniones (que también se encuentran en el *Mahāvibhāṣā*), y la primera de ellas se atribuye a Vasumitra. Las otras dos no enumeradas anteriormente dicen que el estado intermedio dura siete semanas o que es muy corto, ya que los seres que lo habitan desean mucho el renacimiento (siendo esta última la posición de los Vaibhāṣikas).

434 El *Abhidharmakośabhāṣya* sobre el verso anterior proporciona una serie de ejemplos para cada uno de estos casos, como el de los humanos que nacen de huevos.

435 Ed. La Vallée Poussin, p. 5.1-4: "*Prati* significa 'encuentro' (*prāpti*). [La raíz verbal] *i* significa 'ir'. Aquí, el término *pratītya* (un continuativo) se refiere a 'encuentro' o 'confiar' porque el significado de la raíz verbal es modificado por el [prefijo] modificador .. . [La raíz verbal] *pad* [('yendo')] con el prefijo *samut* significa 'manifestación', 'apareciendo', o 'surgiendo' (*prādurbhāva*). Por lo tanto, el término *samutpāda* se refiere a 'manifestación', 'apareciendo', o 'surgiendo'. Por lo tanto, el significado de *pratītyasamutpāda* es 'la aparición de entidades en relación [o en dependencia] de causas y condiciones'. Para una etimología Sánscrita aún más elaborada, basada en la gramática de Candragomī, véase Hopkins 1996, pags. 662-64.

436 El *Abhidharmakośabhāṣya* (D4090, fol. 125a.5-125b.1) dice: "La confusión de matar bajo el dominio del apego constituye la ignorancia. Las intenciones (o impulsos durante esta matanza) son las formaciones. Reconocer claramente las entidades representa conciencia. Los cuatro skandhas que surgen junto con la conciencia son el nombre y la forma. Las facultades sensoriales que residen en el nombre y la forma son los seis āyatanas. La unión con los seis āyatanas es el contacto. La experiencia del contacto es la sensación. El apego [en este caso] es el anhelo. Las ataduras [mentales aflictivas] que están congruentemente asociadas con este [anhelo] representan el aferramiento. Las acciones físicas y verbales motivadas por esto constituyen el devenir. El surgimiento de las acciones [involucradas en matar] es el nacimiento. Su maduración es el envejecimiento y su cesación es la muerte." La explicación en TOK (vol. 2, págs. 432-33) difiere de la siguiente manera. Se dice que "un solo momento" se refiere al tiempo que lleva completar una determinada acción, como matar. En detalle, (1) el vínculo de la ignorancia se refiere a las aflicciones en el momento de matar, es decir, el odio motivado por la ignorancia. (2) Las formaciones kármicas constituyen el acto de matar en sí. (3) El vínculo de la conciencia se refiere a haber afectado la mente de uno de una manera negativa a través de este acto de matar, con el resultado de que la conciencia de uno está impregnada con las tendencias latentes de renacer en los infiernos o similares. (4)-(5) Los vínculos de nombre y forma y los seis āyatanas, respectivamente, se refieren a los aspectos de los propios cinco skandhas y seis āyatanas de uno en ese momento que están impregnados con esta negatividad. (6) Contacto significa la tríada de objeto, facultad sensorial y conciencia que se encuentran y, por lo tanto, delimitan el objeto en ese momento. (7) Sentimientos se refieren a experimentar la muerte del ser en cuestión. (8) Anhelo significa anhelar este acto de matar. (9) Aferrarse es el deseo de lograr este acto que uno anhela. (10) Devenir se refiere a plantar las tendencias latentes para el próximo renacimiento de uno a través de dicho aferramiento. (11)-(12) El nacimiento, el envejecimiento y la muerte se refieren a los aspectos de los cambios de los skandhas de uno durante ese tiempo.

437 Como ejemplo de esto, TOK (vol. 2, pág. 432) habla de caer en los reinos infernales en esta misma vida en virtud de haber cometido cualquiera de las cinco acciones sin intervalo (como matar a un arhat).

438 Excepto por el cambio del vínculo de devenir de la categoría de factores de finalización a la categoría de resultados completados en la siguiente vida, TOK (vol. 2, págs. 431-32) presenta lo mismo. Además, se explica un solo ciclo de finalización de los doce eslabones a lo largo de dos vidas, en el que los mismos eslabones que en la presentación de TOK de finalización a lo largo de tres vidas se identifican como impulsor, impulsado, finalización y completado, respectivamente. Sin embargo, en la finalización a lo largo de dos vidas, tanto el eslabón impulsor como el de finalización se incluyen en esta vida, mientras que los eslabones impulsado y completado pertenecen a la siguiente vida (los primeros se comparan con plantar semillas, mientras que los segundos son como estas semillas que reviven).

439 Obviamente, este es el Sánscrito del nombre del Séptimo Karmapa.

440 El Sánscrito es una forma (algo abreviada) de "Señor Rangjung Dorje" (el Tercer Karmapa). Su tratado sobre la originación dependiente no se conserva en la actualidad.

441 Vol. 2, págs. 339-57 y 360-64.

442 D3787, fol. 174b.4-5.

443 Nótese que lo mismo se dice en este contexto del deporte del león (véase CZ, pág. 501).

444 JNS dice “camino de la visión.” Sin embargo, dado el punto principal en juego aquí (negar que el deporte del león pertenece al camino de la visión, mientras se afirma que pertenece solo al camino de la familiarización), solo puedo darle sentido a esta frase si se lee “camino de la familiarización.”

445 JNS dice “del primero al décimo bhūmi”, pero dice “segundo” varias veces más abajo, destacando que cada uno de estos nueve bhūmis tiene su propio conjunto de nueve absorciones meditativas de permanencia progresiva.

446 Nótese que ni los sūtras (CZ, págs. 501-2), ni el *Vṛtti*, el *Ālokā* o el *Vivṛti* dicen que el deporte del león sea la etapa preparatoria del entrenamiento culminante del camino de la familiarización. En el *Vṛtti* (D3787, fol. 174b.2-4), el deporte del león está explícitamente relacionado sólo con el entrenamiento culminante del camino de la visión. Aunque el texto también menciona el deporte del león en dos pasajes de la sección del sūtra mencionada anteriormente bajo el encabezado de cruzar en un salto del camino de la familiarización (ibid., fols. 174b.7). y 175a.5), ambos pasajes sólo dicen que el cruzar en un salto se realiza con posterioridad al deporte del león, pero no que este último pertenece al camino de la familiarización. Tanto el *Ālokā* (D3791, fol. 305a.2-3) como el *Vivṛti* (D3794, fol. 126a.1) relacionan explícitamente AA V.23 sobre el deporte del león con el camino de la visión, pero no mencionan este samādhi cuando tratan muy brevemente V.24-25 sobre el cruzar en un salto. Al ser un comentario sobre el sūtra en ocho mil líneas (que no trata este tema en primer lugar), el *Ālokā* no comenta en absoluto V.24-25, sino que se refiere explícitamente al sūtra en veinticinco mil líneas y sólo cita el comienzo del pasaje relevante (CZ, p. 501, último párrafo). Para los comentarios del *Vivṛti*, véase más abajo. El *Śuddhamatī* de Ratnākaraśānti (D3801, fols. 181b.3-182b.5) comenta AA V.23 sugiriendo que el deporte del león todavía pertenece al camino de la visión. En los versos 24-25, el texto afirma explícitamente que es el cruzar en un salto (que sigue al deporte del león) lo que representa el camino de la familiarización, sin mencionar el deporte del león como parte del camino de la familiarización (RT (fol. 134a.4] elogia “la excelente explicación de Ratnākaraśanti sobre el deporte del león que solo se trata en los versos 23 y no se incluye en absoluto en los versos 24-25”). Por el contrario, el *Sārottamā* del mismo autor (D3803, fols. 184b.1-186b.1) no menciona el deporte del león en el contexto del camino de la visión, pero comenta explícitamente AA V.23-25 como relacionado con el camino de la familiarización, diciendo que, según los sūtras, tanto el deporte del león como el cruzar en un salto constituyen “la totalidad de los medios en los que los Bodisatvas son hábiles” (sobre este tema, RT (fol. 134a.4) elogia “la excelente explicación de Ratnākaraśanti sobre el deporte del león que solo se trata en los versos 23 y no se incluye en absoluto en los versos 24-25”). Por el contrario, el *Sarottamā* del mismo autor (D3803, fols. 184b.1-186b.1) no menciona el juego del león en el contexto del camino de la visión, pero comenta explícitamente AA V.23-25 en relación con el camino de la familiarización, diciendo que, según los sutras, tanto el juego del león como el cruzar en un salto constituyen “la totalidad de los medios en los que los bodisatvas son hábiles” (sobre esta frase, el *Ālokā* [D3791, fol. 305a.4] dice que aquí significa el camino de la familiarización). En el *Marmakaumudī* de Abhayākaragupta, la situación no es muy clara. Aunque el texto tiene una única sección de comentarios sobre AA V.23-25 (D3805, fols. 180b.5-181b.7) que analiza el deporte del león y el cruzar en un salto juntos, el texto primero relaciona explícitamente el deporte del león con el camino de la visión y el cruzar en un salto con el camino de la familiarización. Luego, tal como en el *Sārottamā*, estos dos samādhis juntos son mencionados como “la totalidad de los medios” y nuevamente son repetidos con sus esquemas idénticos a los del *Sārottamā*. Esto puede sugerir que el deporte del león también pertenece al camino de la familiarización, pero no hay una declaración explícita a tal efecto o que el deporte del león represente la etapa preparatoria del cruzar en un salto.

447 Véase “Explicación específica de lo que es difícil de entender” en CE sobre AA I.44a, complementado por JNS (pags. 276-98).

448 Como se mencionó antes, el *Bhāṣya* sobre VI.63 dice que, entre los dos tipos de arhats que se liberan a través del prajñā solamente y a través del prajñā y samādhi, respectivamente, los primeros no son capaces de entrar en la absorción meditativa de la cesación, pero se liberan de todos los oscurecimientos aflictivos a través de el prajñā de la realización de la no identidad. Los últimos son, además, capaces de entrar en dicha absorción meditativa ya que también están liberados de los oscurecimientos del equilibrio meditativo.

449 Véase también el Apéndice 14c2bc (abhidharma inferior).

450 D4038, fol. 9a.2-3.

451 D3854, fol. 288a.2-3.

452 La única referencia aproximada a esto en dicho texto es D4037, fol. 91a.7-91b.1.

453 D45.31, vol. ga, fol. 164b.5-7.

454 CZ, p. 397.

455 D4049, fol. 95a.5-6.

456 D4038, fol. 73a.4.

457 D4090, fol. 68b.2.

458 D4049, fol. 54a.6-7.

459 D3862, fol. 325b.1-2.

460 No pude localizar este pasaje en dicho sūtra.

461 Esta y las tres citas siguientes se encuentran en CZ, págs. 501-3.

462 Los términos Sánscritos *avaskandha, viṣkandha, vyutkrānta* para esto significan literalmente “saltar”, “brincar”, “saltar por encima” o “caminar a zancadas.”

463 Para reiterar, los primeros dieciséis pasos del cruzar mmediano en un salto consisten en saltar desde el primer dhyāna a la absorción meditativa de la cesación, desde donde se salta de nuevo al segundo dhyāna y luego de nuevo a la absorción meditativa de la cesación y etc. Desde la última absorción meditativa de la cesación, uno entra en otra Cima de la Existencia (también conocida como Ni Discriminación Ni No Discriminación), y se eleva desde él al estado mental del reino del deseo de no estar en equilibrio meditativo (como se explica más adelante, este último se considera como el logro posterior puro de los Bodisatvas durante este proceso de cruzar en un salto). Este es el paso diecisiete. A diferencia de otros comentarios, JNS también describe un descenso en orden inverso para el cruzar en un salto medio. Aunque la descripción literal del paso dieciocho en este proceso es algo críptica en la presentación anterior de JNS, para que tenga sentido tanto lógicamente como en términos de los números descritos, debería ser exactamente el inverso del paso diecisiete. Es decir, el paso dieciocho significa que uno, desde el estado mental del reino del deseo entra en un estado mental de la Cima de la Existencia, el último descansando entonces en la absorción meditativa de este mismo nivel. A continuación –y con esto se inicia el descenso real en orden inverso– desde esta absorción meditativa de la Cima de la Existencia se entra en la absorción meditativa de la cesación. Del mismo modo, se desciende a través de las siete absorciones y dhyānas restantes alternando cada una de ellas con la absorción de la cesación, que abarca los pasos diecinueve a treinta y cuatro. Finalmente, se emerge de nuevo en un estado mental del reino del deseo –paso treinta y cinco.

464 Según PK (fol. 154.a 5-154b.2), lo que se explica en el sūtra de dieciocho mil líneas como “salida ligera” es el proceso de elevarse desde la absorción meditativa de la cesación hasta la Cima de la Existencia y luego hasta la mente de no estar en equilibrio meditativo, entrar de nuevo en la

absorción meditativa de la cesación y elevarse de nuevo hasta la mente de no estar en equilibrio meditativo.

465 D3793, fol. 126a.7-126b.1.

466 Nada de eso se menciona en el breve pasaje correspondiente en el breve comentario de Ngog Lotsāwa sobre el AA (Rngog lo tsā ba blo ldan shes rab 1993a, fols. 86b.6-87a.1). Por lo tanto, puede haber sido propuesto en su comentario más extenso (ahora perdido) sobre el AA.

467 Esta es otra variación Sanscritizada de "Karmapa Chötra Gyatso."

468 Esta es la versión Sánscrita de "Karmapa Teshin Shegba" (Tib. de bzhin gshegs pa; el Quinto Karmapa).

469 PSD (p. 384) dice que alternar entre la absorción meditativa de la cesación y el estado mental del reino del deseo que no está en equilibrio meditativo representa alternar entre los dos polos extremos de una mente completamente pacífica y una mente no pacífica. Por lo tanto, si uno es capaz de hacer esto, es fácil alternar entre cualquiera de las otras ocho absorciones y el estado mental de no estar en equilibrio meditativo. En general, se dice que el propósito de los samādhis del deporte del león y el cruzar en un salto es que los Bodisatvas obtengan un dominio completo sobre entrar instantáneamente en y salir de todo tipo de equilibrios meditativos, incluso desde el estado mental más inestable (la conciencia del reino del deseo) directamente al estado mental más estable (la absorción de la cesación) y viceversa. Esta destreza en la calma mental sirve entonces como base para la sabiduría de familiarizarse con la vacuidad de todos los oscurecimientos restantes en términos de las apariencias dualistas de aprehensor y aprehendido más las imputaciones que se basan en tales apariencias. Como lo indica la presentación anterior, los detalles de las etapas del cruzar en un solo salto se explican de diferentes maneras en los sūtras de la prajñāpāramitā de cien mil, veinticinco mil y dieciocho mil líneas (véase el Grafico 23 y también Ruegg 1989, pags. 165-67, quien difiere ligeramente). Para la visión esquemática de Conze de todo el cruzar en un solo salto que se encuentra en el sūtra de dieciocho mil líneas, véase CZ, p. 504 (sin embargo, duplica el paso de moverse desde la mente del reino del deseo hacia la cesación y viceversa). Además, estas etapas se presentan de diversas maneras en diferentes comentarios; incluso los propios comentarios de JNS sobre el *Vivṛti* difieren un poco de la explicación de JNS sobre este tema antes mencionada. Los comentarios Indios no dividen el cruzar en un solo salto en menor, medio y grande, ni comentan mucho más allá de la simple progresión general que se describe en los sūtras. Las presentaciones más claras y directas de toda esta progresión se encuentran en el *Sārottamā* de Ratnākaraśānti (D3803, fols. 184b.5-185b.1) y en el *Marmakaumudī* de Abhayākaragupta (D3805, fol. 181a.2-181b.3). Ambos comentarios también describen explícitamente el deporte del león en este contexto y dicen que precede al cruzar en un salto. En cuanto a los comentarios Tibetanos de los que dispongo, la mayoría de ellos parecen estar de acuerdo –más o menos– en el siguiente modelo. El deporte del león preparatorio consiste en los diecisiete o dieciocho pasos (dependiendo de si la absorción meditativa culminante de la cesación se cuenta como uno o dos) de viajar a través de las nueve absorciones meditativas de permanencia progresiva en sus órdenes progresivo e inverso, sin ningún salto o alternancia. El cruzar en un salto menor consiste en los nueve pasos de viajar a través de estas nueve absorciones meditativas solo en su orden progresivo, nuevamente sin ningún salto o alternancia (algunos comentarios dicen que esto es lo mismo que el deporte del león). El cruzar en un salto mediano tiene diecisiete o dieciocho pasos (dependiendo de si el final de la Cima de la Existencia y la mente del reino del deseo se cuentan como uno o dos). Estos consisten en alternar cada uno de los cuatro dhyānas y cuatro absorciones sin forma con la absorción meditativa de la cesación (solo de manera progresiva hacia arriba), que termina en elevarse desde la última absorción meditativa de la cesación al estado mental de la Cima de la Existencia, y de allí a un estado mental del reino del deseo (es decir, sin estar en ningún equilibrio meditativo). El cruzar en un salto grande consiste en los dieciocho pasos de alternar cada una de las nueve absorciones meditativas de permanencia progresiva con dicha mente del reino del deseo

(solo de manera progresiva hacia abajo), terminando así en el último estado mental. Para los amigos de las pantallas digitales simplificadas, los diversos modelos para toda la progresión desde el deporte del león hasta el cruzar en un salto se presentan en el Gráfico 23 (ahora, si todo esto no suena como el vigésimo nivel del famoso juego de computadora...). En un tono más sereno, el *Subodhinī* de Haribhadra (su comentario sobre el *Prajñāpāramitāsaṃcayagāthā*; D3792, fols. 66b.7-67a.1) dice en este contexto: "El camino de la familiarización, que tiene la característica definitoria de la absorción meditativa de cruzar en un salto, realiza que la prajñāpāramitā no está contaminada. A través de esto, tal como el sol, sin estar oscurecido por las nubes, por sí solo tiene el poder de disipar la oscuridad al irradiar sus rayos de luz, el estado auto-surgido de un bhagavān se alcanzará al superar la ignorancia oscura, tal como los tathāgatas [de nombre] Avakīrṇakusuma [lo hacen en el Capítulo Veintiocho del sūtra en ocho mil líneas]."

470 Aquí y en algunos de los casos siguientes, JNS solo tiene "menor y medio", pero esta parece ser una abreviatura no poco común para "menor, medio y grande."

471 JNS dice "nueve tipos", pero dice "tres tipos" en todo el texto siguiente. Por lo tanto, se corrigió en consecuencia.

472 El *Bhāṣya* explica que "los ocho niveles" son las cuatro dhyānas y las cuatro absorciones sin forma; "viajar de ida y vuelta" significa atravesar estos ocho niveles en sus órdenes progresivo e inverso; y "de dos maneras" se refiere a las formas contaminadas y no contaminadas, respectivamente, de estos ocho niveles. Las siguientes explicaciones de JNS se basan en parte en estas y en los comentarios adicionales del *Abhidharmakośabhāṣya* sobre este verso.

473 El *Abhidharmakośabhāṣya* enumera cuatro etapas preparatorias. Primero, uno viaja secuencialmente a través de las ocho absorciones meditativas contaminadas en sus órdenes progresivo e inverso. Segundo, uno hace lo mismo con las formas no contaminadas de las primeras siete. La tercera y cuarta preparaciones son como en la "preparación próxima" anterior.

474 D4090, vol. khu, fol. 74b.3. Por lo tanto, dos de las principales diferencias entre el cruzar en un salto aquí y en los sūtras de la prajñāpāramitā son que el primero solo puede saltar una absorción meditativa a la vez y nunca alcanza la absorción meditativa de la cesación, mientras que el segundo puede saltar hasta ocho absorciones meditativas (esta capacidad también se menciona en el *Abhidharmasamuccayavyākhyā* de Jinaputra; véase Ruegg 1989, p. 174) e incluye la absorción meditativa de la cesación.

475 JNS repite el ejemplo que tanto el *Vṛtti* (D3787, fol. 175b.5) como el *Ālokā* (D3791, fol. 305b.7) usan para demostrar su punto aquí –la palabra Sánscrita *vāyasa* que significa tanto "cuervo" y "dulces de leche/sopa" (un ejemplo en Español sería "pluma", que significa tanto un instrumento de escritura como un corral).

476 Para proporcionar una idea más clara sobre cómo JNS comenta/divide esta sección del *Vivṛti* ((D3794, fol. 126a.4-126b.3), sigue aquí una traducción de esta última (títulos de JNS en [ ]). [deporte del león] "Los Bodhisattvas progresan desde el primer dhyāna hasta la cesación y luego regresan desde la cesación hasta el primer dhyāna. Así, a través de dichos dos órdenes progresivos e inversos de ascenso y descenso, progresan y regresan a través de las nueve absorciones meditativas –los cuatro dhyānas, las cuatro [absorciones] sin forma y la que tiene la característica de la cesación. [*Cruzando en un salto medio*] De nuevo, entran en la absorción meditativa del primer dhyāna y, después de haberse elevado de él, [entran] en la cesación. Del mismo modo, desde [cada absorción] hasta Ni Discriminación Ni No Discriminación, entran en la cesación. Habiéndose elevado de ahí, se enfocan en la absorción meditativa adyacente y luego [*cruzar en un salto grande*] descansan en una conciencia que se ocupa del reino del deseo, que tiene la naturaleza de ser una línea divisoria. A través del poder de su habilidad en los medios, después de haber manifestado una conciencia tal que no está en equilibrio meditativo, [entran de nuevo] en la cesación. A partir de esto, (entran de nuevo en el estado de] no estar en equilibrio meditativo.

Después de eso, se saltan solo la cesación y [entran] en el āyatana de Ni Discriminación Ni No Discriminación. A partir de eso, (entran en el estado de] no estar en equilibrio meditativo. Luego, se saltan dos [absorciones meditativas] y [entran] en el āyatana de Nada Absoluto. A partir de eso, [entran en el estado de] no estar en equilibrio meditativo. Del mismo modo, al saltarse hasta ocho [absorciones meditativas], [entran] en el primer dhyāna. A partir de eso, [entran en el estado de] no estar en equilibrio meditativo. [*Resumen del significado de cruzar en un salto*] Según esto, a través de saltarse una [absorción meditativa] y etc. hasta llegar a la absorción meditativa de la cesación, progresan por medio de [modos] dispares. Por lo tanto, esta progresión en formas dispares es la absorción meditativa de cruzar en un salto. [*La naturaleza del entrenamiento culminante del camino de la familiarización*] En virtud de manifestar la característica de dominar [este cruzar en un salto], es el camino de la familiarización."

477 Como muestran los comentarios de RT (fols. 133b.8-134a.4) y CE sobre AA V.24ab (las dos líneas en juego aquí), parece al menos no evidente que estas dos líneas deben referirse al deporte del león en lugar del cruzar en un salto menor. Sin embargo, la mayoría de los comentarios Tibetanos interpretan estas líneas de manera similar a lo que hace JNS aquí, diciendo que el cruzar en un salto menor está implícito ya que corresponde (solamente) a la progresión ascendente como en el deporte del león (nótese que, a diferencia de aquí, la presentación general anterior de JNS del cruzar en un salto menor también dice lo último).

478 Nótese que la presentación general anterior de JNS del cruzar en un salto medio incluye el paso de pasar de la absorción meditativa de la Cima de la Existencia al estado mental de no estar en equilibrio meditativo, mientras que este último solo se menciona aquí al comienzo del siguiente párrafo sobre el cruzar en un salto grande.

479 BT (p.624) dice que la sabiduría del segundo bhūmi es el entrenamiento culminante del camino de la familiarización ya que es la realización clara posterior a la manifestación de cruzar en un salto, que tiene la característica definitoria de dominar el estar absorbido en muchos samādhis diferentes.

480 En el Apéndice I1D3 del Volumen Uno, JNS da otro ejemplo en términos de los nobles que tienen concepciones manifiestas que aprehenden imputaciones y se centran en las personas – durante los logros posteriores de los nobles existe la aprehensión de que "todas estas personas son como ilusiones, como sueños y meras designaciones."

481 Lo que JNS dice aquí es que las concepciones que se deben abandonar a través de la visión representan la forma imputacional del apego a la existencia real y también la forma manifiesta del apego a la falta de existencia real, mientras que las concepciones que se deben abandonar a través de la familiarización representan la forma manifiesta del apego a las características de los primeros siete bhūmis (siendo todas las concepciones que se deben abandonar a través de la familiarización imputacionales). Siguiendo la distinción anterior de JNS en términos de factores manifiestos que deben abandonarse y aquellos que retienen cierta potencia, esto parece implicar que las concepciones que deben abandonarse a través de la familiarización con los últimos tres bhūmis consisten en el apego a las características en la forma de su retención de cierta potencia (en el Apéndice I1D3 en el Volumen Uno, JNS dice que, "en los bhūmis puros, no hay concepciones manifiestas en absoluto porque uno ha ganado dominio sobre la sabiduría no conceptual"). En cuanto al apego innato a la existencia real mencionado anteriormente, JNS (Apéndice I5A2) dice: "Los casos de apego innato a la existencia real son exclusivamente factores que deben abandonarse a través de la familiarización y no ocurren en los flujos mentales de los nobles Mahāyāna porque estos han comprendido directamente que todos los fenómenos carecen de existencia real. "Pero entonces se sigue que el apego innato a la existencia real representa un factor que debe abandonarse a través de la visión." Esto no se sigue porque convertir el apego innato a la existencia real en algo que ya no surge depende exclusivamente del camino de la familiarización. Sin embargo, aunque dicho apego no se haya abandonado en el camino de la visión, no se vuelve manifiesto en el camino

de la familiarización." Por lo tanto, JNS subsume tanto el apego innato a la existencia real como las concepciones manifiestas imputacionales del apego a las características bajo los factores que deben abandonarse a través de la familiarización. Sin embargo, su diferencia es que el primero nunca se manifiesta en las mentes de los Bodisatvas en los bhūmis, mientras que el segundo se manifiesta durante los logros posteriores de los siete bhūmis impuros. Nótese en este contexto que, en general, una triple división común de los oscurecimientos cognitivos en la tradición Tibetana es el apego a (1) la existencia real, (2) las características y (3) la dualidad, que son –en ciertas explicaciones– abandonadas en los bhūmis 1, 2-7 y 8-10, respectivamente (ver también los Gráficos 17-18 en el Volumen Uno).

482 Para el comentario del Segundo Pawo Rinpoche sobre este y el siguiente verso del *Bodhicaryāvatāra*, véase CE sobre AA IV.62a.

483 Vol. 2, págs. 382-88.

484 Éste es un ejemplo de las contrapartes de las causas sustanciales, las causas cooperativas que se definen como "aquello que produce principalmente algo que no es el continuo de su propia sustancia como su resultado específico."

485 D3859, fol. 158a.6.

486 D4090, fol. 91b.3.

487 D4038, fol. 111a.6.

488 D4211, fol. 1574.4.

489 Esto es exactamente lo que dicen el *Abhidharmakośa* II.62ab y el *Bhāṣya*.

490 Tib. zhang tshe spong ba chos kyi bla ma (nacido en el siglo XI). Siendo el tercer abad de la sede Kadampa de Sangpu, fue alumno de Ngog Lotsāwa y maestro de Chaba Chökyi Sengé.

491 Vol. 2, págs. 410-12.

492 JNS (pág. 411) dice "la falta de recuerdo de la deidad es la suprema falta de recuerdo de la deidad." Dado el contexto y la siguiente explicación, esto es difícil de entender, por lo que omití la segunda aparición de "falta de."

493 Obviamente, JNS alude aquí al estereotipo Tibetano del maestro Chan Hvashang Mahāyāna de Tun-huang, de quien se dice que abogó por un cultivo exclusivo de un estado mental libre de pensamientos –como representación de la realización de lo supremo– junto con un rechazo total del aspecto de los medios, como la acumulación de méritos y la conducta ética adecuada. Sin embargo, existen al menos dos versiones Tibetanas autóctonas del "debate en Samyé", y la más verificable presenta una versión diferente de la posición de Hvashang. Además, los documentos Tibetanos y Chinos sobre este debate encontrados en Tun-huang difieren en gran medida de la historia Tibetana "oficial", y finalmente presentan a Hvashang como el ganador y no a Kamalaśīla. En cualquier caso, en el Tíbet, el nombre de Hvashang y su supuesta opinión se convirtieron en el estereotipo polémico favorito que continúa siendo aplicado libremente –justificado o no– por los proponentes de las escuelas Budistas Tibetanas a las opiniones e instrucciones de meditación de otras escuelas Tibetanas. En particular, la meditación del Mahāmudrā, tal como se presenta en la escuela Kagyu, fue acusada a menudo y equivocadamente de no ser más que este enfoque erróneo.

494 Esto obviamente se refiere a los escritos del Octavo Karmapa sobre el Mahāmudrā, como su *Señalando los Tres Kāyas* (Tib. sku gsum ngo sprod). Para más detalles sobre la no participación mental y su relación con el Mahāmudrā (basado parcialmente en el comentario de Mikyö Dorje sobre el *Madhyamakāvatāra*), véase Brunnhölzl 2004 (pags. 52-57 y 310-20) y 2007a (pags. 133-34).

495 En las últimas tres oraciones, JNS tiene "anterior" y "último" en orden inverso, pero dada su declaración anterior sobre "el último entrenamiento serial (darse cuenta de la naturaleza de la falta

de entidad) durante el equilibrio meditativo…" y la oración que sigue a dichas tres oraciones, no puedo evitar tomar "anterior" y "último" en el orden en que se presentan aquí.

496 D3791, fol. 314a.2.

497 CZ, p. 549.

498 D3787, fol. 187b.6-7.

499 Vol. 2, pags. 415-20.

500 CZ, p. 165.

501 Esta es una paráfrasis reordenada y abreviada del siguiente pasaje en D3796 (fols. 90b.4-91a.1): "En cuanto a 'lo que no está maduro al no estar contaminado, lo que está maduro es triple: los [fenómenos] maduros supramundanos en el primer bhūmi, los [fenómenos] maduros de ser sin características en el octavo bhūmi, y los [fenómenos] maduros inconcebibles y espontáneamente presentes en el Budabhūmi. Todos los fenómenos en estos (bhūmis] se llaman 'maduros' porque son maduros en que difieren de las fases anteriores a ellos. En cuanto a 'lo que no es maduro' de estas maneras, todas las apariencias de todos los muchos fenómenos que consisten en aprehensor y aprehendido en aquellos en cuyas flujos mentales el camino de la visión no ha surgido se llaman 'no maduros'. En cuanto a su 'ser incontaminados', esto se [dice] en términos de su operación [fundamental]. Aunque no son maduros, la naturaleza de estos fenómenos es no contaminada, lo cual [se debe entender] en la manera en que se dice que, 'aunque los seres infantiles no conocen la iluminación, permanecen en ella'. Aquí, lo que está contaminado se refiere tanto a las concepciones como a las aflicciones. En segundo lugar, en cuanto a "el estado de la naturaleza madura de los fenómenos que no está contaminada, esto consiste en las tres maduraciones como se explicó antes." Luego, el *Prasphuṭapadā* (ibid., fol. 91a.1-4) continúa: "Es porque todos los muchos fenómenos que existen en los flujos mentales de los nobles han cambiado de estado que se expresan como 'maduros'. Su naturaleza permanece como nada más que el estado no contaminado de la naturaleza de los fenómenos. Puede que te preguntes: "Si maduro se expresa como "el cambio fundamental de estado", ¿qué es este cambio de estado?" Es que las apariencias del Dharmadhātu aparentemente se han vuelto puras, pero... no es razonable afirmar la existencia de una así llamada 'conciencia ālaya' y hablar de ser maduro o no maduro en virtud de que esta [conciencia ālaya] haya cambiado o no de estado fundamentalmente."

502 Rngog lo tsa ba blo ldan shes rab 1993a, fol. 96a.6 (nótese que la siguiente explicación parece ser la propia interpretación de JNS de lo que Ngog Lotsāwa dice antes de esta cita).

503 Vol. 2, págs. 429-45, 450-51 y 462-64. Para poder seguir mejor algunas de las siguientes discusiones, es útil consultar Makransky 1990 y 1997 (esp. Capítulo 10) para relatos detallados de los debates Indo-Tibetanos de larga duración sobre si hay tres o cuatro kāyas y cuántos enseña AA.

504 D3793, fol. 138a.4 (sobre VIII.33).

505 En resumen, Haribhadra habla de cuatro kāyas, distinguiendo el svābhāvikakāya como la naturaleza de los fenómenos (*dharmatā*) y los otros tres kāyas como los portadores de esta naturaleza (*dharmi*). De este modo, la Budeidad se divide en el aspecto de su naturaleza última incondicionada y su aspecto condicionado de aparición y funcionamiento en el nivel de la realidad aparente correcta. Dentro de este último marco, el Dharmakāya se presenta como una colección condicionada de veintiún conjuntos de cualidades de sabiduría no contaminada, que representa la forma en que la naturaleza de la Budeidad (el svābhāvikakāya) se aparece convencionalmente a los Budas mismos como su realidad aparente correcta. Para otros seres (Bodisatvas, Śrāvakas, Pratyekabudas y seres sintientes ordinarios), esta naturaleza aparece en las formas de la realidad aparente correcta que consiste en el sāmbhogikakāya y el nairmāṇikakāya, respectivamente. De esta manera, Haribhadra reemplaza claramente la noción tradicional de la unidad inseparable y última (tanto epistemológica como "ontológicamente") de la sabiduría no dual y el Dharmadhātu/

vacuidad (que no solo es estándar en los textos de Yogācāra, sino también en casi todos los sūtras) al separar el aspecto de la sabiduría o realización del aspecto del dharmatā/Dharmadhātu/vacuidad y colocarlo en el nivel de la realidad convencional aparente. Esta es una de las principales razones por las que ha sido duramente criticado por comentaristas posteriores como Ratnākaraśanti, Abhayākaragupta y Dölpopa. Además, la presentación del Dharmakāya como una colección de cualidades (aunque sólo en el nivel de la realidad aparente) no sólo corresponde a su presentación en el abhidharma, sino que también difiere de los sūtras de la prajñāpāramitā (y de la tradición Yogācāra) que nunca identifican el Dharmakāya –la realización última de un Buda– como una mera colección de fenómenos convencionales, sin importar cuán incontaminados puedan estar. Curiosamente, similar a la descripción de Haribhadra, el *Vijñaptimātratāsiddhi* de Hsüantsang (La Vallée Poussin 1928-48, 703-16) informa que Dharmapāla explica que el svābhāvikakāya es uno de los tres aspectos del Dharmakāya y representa el fundamento de los otros dos kāyas. En otras palabras, el Dharmakāya es la composición consumada de la Budeidad, el svābhāvikakāya representa su esencia, y el Sambhogakāya y el Nirmāṇakāya son sus manifestaciones.

506 D3793, fol. 133a.4 (ver también más abajo en el punto 2d). TOK (vol. 3, pág. 596) enumera las siguientes ocho características del Dharmakāya: "(1) Es *igual* porque no hay diferencia entre los Dharmakāyas de todos los Budas. (2) Es *profundo* porque está libre de todos los puntos de referencia y, por lo tanto, es difícil de realizar. (3) Es *permanente* porque es incondicionado y, por lo tanto, carece de los tres tiempos, surgimiento y cesación. (4) Es *único* porque dhātu y sabiduría no son diferentes y, por lo tanto, inseparables. (5) Es *verdaderamente real* porque está más allá de los extremos de superimposición y negación y, por lo tanto, es inequívoco. (6) Es *puro* porque está libre de las manchas de los tres oscurecimientos. (7) Es *luminoso* porque es a través de la no conceptualización que se observa como esta misma no conceptualización. (8) Está *conectado con el disfrute perfecto* (*sambhoga*) porque sirve como soporte para el disfrute perfecto que tiene el carácter de vastas cualidades."

507 El siguiente párrafo se inserta aquí del vol. 2, págs. 450-51 (explicación separada de JNS del Dharmakāya) debido a que pertenece al mismo tema.

508 En esta y la siguiente oración, JNS obviamente juega con la expresión crucial y controvertida "cambio de estado."

509 Para más detalles, véase el comienzo del Apéndice I1E en el Volumen Uno.

510 Nótese que esto corresponde al comentario de Sthiramati sobre el *Mahāyānasūtrālaṃkāra* IX.12-17 (D4034, fol. 113b.1-5) –la fuente clásica de Yogācāra para el cambio de estado de las ocho conciencias en las cuatro sabidurías: "Aquí, 'estado' se refiere a los cinco skandhas desde el skandha de la forma hasta el skandha de la conciencia. Después de que se han abandonado los oscurecimientos aflictivos y cognitivos que existen en estos skandhas, el Dharmadhātu se ha vuelto puro y se ha convertido en sabiduría no conceptual. Esto se llama "cambio de estado a algo más." En este sentido, cuando los cuatro skandhas de forma, sensación, discriminación y formación, así como [todo] en el skandha de la conciencia desde la conciencia del ojo hasta la mente afligida se han vuelto puros, el Dharmadhātu se vuelve puro. Cuando la conciencia ālaya se ha vuelto pura, se vuelve sabiduría no conceptual. O cuando la vacuidad que existe en la forma, la sensación, la discriminación, la formación y las ocho conciencias se ha vuelto pura, el Dharmadhātu se vuelve puro. De entre las ocho conciencias, cuando la conciencia ālaya se ha vuelto pura, se vuelve sabiduría similar al espejo. Cuando la mente afligida se ha vuelto pura, se vuelve sabiduría de la ecuanimidad. Cuando la conciencia mental se ha vuelto pura, se vuelve sabiduría discriminativa. Cuando las cinco conciencias [de los sentidos], desde la [conciencia] del ojo hasta la [conciencia] del cuerpo se han vuelto puras, se vuelven sabiduría que todo lo logra. El logro de estas cinco (las cuatro sabidurías y el Dharmadhātu puro) se denominan "los cinco cambios de estado en algo más".

511 Nótese que el pasaje anterior es uno de los pocos ejemplos que explícitamente establecen el punto crucial de que la división en las cuatro o cinco sabidurías no es estática, sino que se refiere a la dinámica operativa de la sabiduría fundamental única de la Budeidad o el Dharmadhātu. Lo mismo se expresa en el auto-comentario del Tercer Karmapa sobre su *Profunda Realidad Interna* (Rang byung rdo rje n.d., fol. 163b). *Mahāyānasūtrālaṃkāra* IX.59–60 (estos dos versos también se encuentran literalmente en el *Buddhabhūmisūtra*) dice:

> La pureza del Dharmadhātu
> de los Budas se explica
> como su función que varía en términos de
> la naturaleza, el disfrute del Dharma y la emanación.
>
> El svābhāvika[kāya], el sāmbhogikakāya,
> y el otro, el nairmāṇika[kāya],
> son las divisiones de los kāyas de los Budas.
> El primero es el fundamento de los [otros] dos.

512 Para más detalles sobre las cuatro (cinco) sabidurías, véase Makransky 1997 (pags. 100-104). Para más detalles sobre el cambio de estado de las ocho conciencias en las sabidurías y kāyas antes mencionados, como se explica en Yogācāra y por el Tercer Karmapa, véase Brunnhölzl 2009. En este contexto, se mencionará nuevamente que el *Saṃcayagāthāpañjikā* (D3798) de Buddhaśrījñāna analiza de manera interesante el último capítulo del *Abhisamayālaṃkāra* en términos del cambio de estado de las ocho conciencias en las cinco sabidurías (añadiendo la sabiduría del Dharmadhātu) y los cuatro kāyas.

513 El tema d) consiste en los comentarios de JNS sobre el *Vivṛti* (vol. 2, págs. 462-64).

514 Como se describe en el *Uttaratantra* II.51, las cinco características distintivas del sāmbhogikakāya (que no deben confundirse con sus cinco certezas) son (1) la exhibición ininterrumpida de un cuerpo, (2) el flujo ininterrumpido del habla, (3) las actividades ininterrumpidas de la mente, (4) no tener formaciones y (5) aparecer en gran variedad sin estar realmente establecido. No está claro a qué se refieren las cuatro características distintivas del nairmāṇikakāya. El *Uttaratantra* II.53-56 habla de exhibir las doce acciones por gran compasión, sin alejarse del Dharmakāya, en todos los reinos impuros y mientras dure el saṃsāra. Basándose en el *Uttaratantra* II.5760, PSD (p. 414) dice que hace que los seres sintientes se cansen del saṃsāra y se esfuercen por alcanzar el nirvāṇa, aleja de él a quienes han entrado en el Hīnayāna y los madura a través del Mahāyāna, y hace que los seres alcancen la liberación profetizando su iluminación suprema. Así pues, funciona como la causa de estos tres resultados y surge bajo la influencia del sāmbhogikakāya. MPZL (p. 197) toma AA VIII.33 como una enseñanza de las cinco características distintivas del nairmāṇikakāya: (1) el rūpakāya (emanaciones como el nairmāṇikakāya de un Buda supremo), (2) el tiempo (que aparece hasta que el saṃsāra se vacía), (3) el objeto (todo tipo de seres en las diez direcciones), (4) el fruto (todo tipo de beneficios en términos de reinos superiores y liberación), y (5) la actividad (guiar a los seres por igual a través de una actividad iluminada sin esfuerzo, espontáneamente presente e imparcial). TOK (vol. 3, pág. 601) da cinco características de cada uno de los tres kāyas según el *Uttaratantra*, siendo las cinco del nairmāṇikakāya que (1) demuestra el camino de la paz, (2) madura a aquellos que deben ser guiados, (3) da las profecías, (4) muestra la corriente de varias actividades iluminadas (es decir, asume varias formas que guían a los seres), y (5) aparece para el conocimiento de los demás. TOK (ibid., pags. 597-98) también enumera las siguientes ocho características del sāmbhogikakāya: “(1) Su *séquito* junto con el cual disfruta [el Dharma] consiste exclusivamente de Bodisatvas que moran en los diez bhūmis. (2) El *reino* (*puro*) en el que disfruta [el Dharma] es Akaniṣṭha Ricamente Adornado. (3) Los *cuerpos* que disfrutan son los de Vairocana y etc. (4) Las *características* que posee son las treinta y dos marcas mayores y las ochenta menores. (5) El *Dharma* que disfruta plenamente es únicamente el Mahāyāna. (6) La *actividad iluminada* que realiza consiste en las profecías para los hijos de los

victoriosos y etc. (7) La *presencia espontánea* significa que su ejecución [de la actividad iluminada] y demás sucede sin esfuerzo y espontáneamente, tal como en el caso de una joya que concede los deseos. (8) Su *falta de naturaleza* significa que aparece como varios [fenómenos] (como dichos kāyas), pero no puede ser identificado [como dichos fenómenos], tal como un arco iris." Sobre las ocho características del nairmāṇikakāya, TOK (ibid., págs. 599-600) dice: "(1) Su *soporte* es el Dharmakāya –[aparece] mientras [este último] es inmóvil. (2) Su *causa* se refiere a su surgimiento de la gran compasión, es decir, el deseo de beneficiar a todos los seres. (3) Los *reinos* [en los que aparece] son todo tipo de [reinos] puros e impuros. (4) El *tiempo* [de su actividad] dura mientras [exista] el saṃsāra. (5) Su *naturaleza* consiste en las formas de las tres emanaciones del arte, la encarnación y la iluminación. (6) *Causar compromiso* significa que hace que la gente mundana común se esfuerce por alcanzar [uno de] los tres tipos de nirvāṇa y se ocupe de él, según sea apropiado individualmente. (7) *Causar maduración* significa que causa la maduración de las acumulaciones de aquellos que han entrado en el camino. (8) *Causar la liberación* significa que, para aquellos que han madurado a través de lo que es virtuoso, causa la liberación de la esclavitud de la existencia [saṃsārica]."

515 TOK (vol. 3, pág. 598) explica que el gran sāmbhogikakāya es el que aparece en el Akaniṣṭha Ricamente Adornado, mientras que el menor es el que reside en el Akaniṣṭha que es una de las cinco moradas puras dentro del reino de la forma.

516 Este último se encuentra literalmente como el encabezado que pertenece a estos cinco versos en EC.

517 El Dharmakāya también se menciona en VIII.6d, refiriéndose a los veintiún conjuntos de cualidades de sabiduría.

518 PK (fols. 160b.1 y sigs.) define el svābhāvikakāya como "el carácter fundamental de estar dotado de sabiduría del Dharmadhātu y representar la pureza completa de los Dharmas finales no contaminados, que se han alcanzado a través del camino supramundano; o permanecer en el estado natural, con su naturaleza siendo no nacida" y "el fruto que se alcanza a través del cultivo final de los cuatro entrenamientos." Se dice que el Dharmakāya es equivalente al svābhāvikakāya, pero se presenta en el AA a través de los veintiún conjuntos de Dharmas no contaminados. Además, el svābhāvikakāya es el carácter fundamental del Budabhūmi (su naturaleza verdadera), mientras que el Dharmakāya es su resplandor o manifestación creativa (las características de su naturaleza verdadera). El sāmbhogikakāya se explica como "aquello en lo que las treinta y dos marcas mayores y ochenta menores son completas en número, lúcidas y perfectas y que tiene el carácter de la sabiduría de la ecuanimidad y la sabiduría discriminativa." El nairmāṇikakāya se explica como "el kāya que tiene la naturaleza de la sabiduría que todo lo logra, que en cualquier tipo de formas (como Buda Śākayamuni) realiza por igual diversos beneficios para los seres en todos los reinos mundanos mientras exista el saṃsāra." Es un "cuerpo de emanación" porque, en el nivel de lo aparente, la capacidad de esta sabiduría única aparece como todas las formas de la actividad iluminada.

519 D3791, fols. 317b.5-318a.6 y D3793, fols. 132b.7-133a.7. A excepción de las dos respuestas de quienes afirman que hay tres kāyas y su refutación que se da a continuación, el *Vivṛti* que se encuentra aquí es en gran medida idéntico al *Ālokā* y dice: "Otros aceptan [AA VIII.1] . . . literalmente [en el sentido de que el svābhāvikakāya es] precisamente estos Dharmas supramundanos no contaminados y explican que el svābhāvikakāya tiene la característica definitoria de ser la naturaleza de estos [Dharmas] –el hecho de no surgir. Este [kāya] es el dharmatākāya, pero se enseña [aquí] como 'Dharmakāya' a través de la elisión de la partícula [*-tā* que indica una] naturaleza. Entonces, [ellos plantean la] pregunta retórica, '¿Cuáles son estos Dharmas no contaminados que tienen la característica de ser de la naturaleza del dharma[tā]kāya?' [Ellos toman la respuesta como] refiriéndose a los versos [VIII.2-6] ... Otros responden, 'En ese caso, en cuanto a las mentes no duales y los factores mentales indudablemente aceptados, que son

el cambio en virtud del cambio fundamental de estado y realizan funciones tales como enseñar el Dharma por medio de dar surgimiento de apariencias con propósitos específicos para la aparente [realidad] de los yoguis, ¿cómo se incluyen [en los tres kāyas]?' Algunos dicen, 'En [AA I.17] ..., la palabra "Dharmakāya" no aparece inmediatamente después de la palabra "svābhāvikakāya." Por lo tanto, sólo hay tres kāyas.' Otros responden: '[Este verso] está redactado de esta manera debido a la fuerza de demostrar el propósito [anterior], desde la perspectiva de la prosodia, y debido a la combinación de la actividad con la sabiduría únicamente. Por lo tanto, esto no es contradictorio con todas las afirmaciones sobre los cuatro kāyas en otros lugares.'"

520 Algo diferente de lo que informan los textos de Haribhadra sobre él, el *Vṛtti* (D3787, fols. 191b.7-192a.7) dice: "Ahora, se debe discutir el Dharmakāya. Este se debe conocer como triple: svābhāvikakāya, sāmbhogikakāya y nairmāṇikakāya. En términos del svābhāvikakāya, [AA VIII.1] dice: ... El svābhāvikakāya del Bhagavan debe ser conocido como la naturaleza de ser puro como los Dharmas no contaminados, que está dotado del Dharmadhātu, con 'naturaleza' que tiene el sentido de ser no fabricado. Es un consenso mundano común que lo que se llama 'naturaleza' se refiere a 'ser no fabricado'. El camino supramundano es lo que hace que uno alcance eso (la naturaleza), pero no es su creador. Algunos pueden preguntarse: "Entonces, ¿qué son estos Dharmas no contaminados, esta naturaleza de ser completamente puro en todos los aspectos que representa el Dharmakāya?" Se establecen en [AA VIII.2-6] ... [El término 'Dharmakāya' en VIII.6d se obtiene] mediante la elisión de la partícula [*-tā,* pero en realidad] significa 'dharmatākāya'. De lo contrario, existen los siguientes dos defectos: en virtud de que 'Dharmakāya' se refiere a un 'kaya de los Dharmas,' dicha naturaleza sería negada, y dado que esto tiene el significado de compromiso, [este kāya] estaría condicionado. Llamar a esto un 'kāya' debe [tomarse como] metafórico siguiendo lo que lo precedió." Obsérvese que, al menos en parte, las discusiones Indo-Tibetanas sobre tres o cuatro kāyas se basan en el significado multifacético del término "Dharmakāya" (véanse las notas finales de AA VIII.2-6). Todos los comentaristas Indios de AA anteriores a Haribhadra y la mayoría posteriores a él (los más destacados son el primer Buddhaśrījñana, Dharmamitra, Ratnākaraśānti y Abhayākaragupta) hablan de tres kāyas en lugar de cuatro, y muchos de estos últimos rechazan explícitamente los cuatro kāyas. Aparte de Haribhadra, los comentaristas que aceptan cuatro kāyas son Prajñākaramati, el posterior Buddhaśrījñāna y Kumāraśrībhadra. Entre los comentaristas Tibetanos, quienes se basan en el *Vivṛti* siguen a Haribhadra, mientras que otros (como CE, STT y Gorampa) explican solo tres kāyas. STT (p. 144) equipara el svābhāvikakāya con el Dharmakāya y los define como "la naturaleza de los fenómenos (que no surgen) que tiene la naturaleza de la sabiduría y la renuncia de un Buda." Esto, dice STT, se refiere a la sabiduría de Buda que conoce la talidad y la variedad, que en realidad no tiene naturaleza y está libre de puntos de referencia. Esto es lo que los *Prāsaṅgika Mādhyamikas llaman "Dharmakāya."

521 El comentario de Pawo Rinpoche sobre el *Bodhicaryāvatāra* (Dpa' bo gtsug lag phreng ba n.d., p. 701) explica lo mismo y añade que, así como se llama "cuerpo" a la colección completa de todas las partes del cuerpo, el Dharmakāya se refiere a la manifestación de la naturaleza de todos los fenómenos, tal como es, de una manera completa, indivisible y totalmente perfecta.

522 Como se mencionó anteriormente, JNS sobre AA I.17 también dice que el svābhāvikakāya y el Dharmakāya no son diferentes en que ambos sean dharmatākāya.

523 Esto significa que ni el svābhāvikakāya (cuando, como lo hace Haribhadra anteriormente al informar sobre la posición de Āryavimuktisena, se interpreta como la naturaleza de la mera vacuidad o no surgimiento y no como la unión de la sabiduría y la vacuidad), ni el sāmbhogikakāya, ni el nairmāṇikakāya califican como dichas mentes de sabiduría no contaminadas y factores mentales y sus actividades. Por lo tanto, Haribhadra obviamente tiene en mente que estos solo pueden referirse al Dharmakāya, que en consecuencia debe presentarse como un cuarto kāya separado. Sin embargo, nótese que, a diferencia del *Vivṛti*, el *Ālokā* (D3791, fol. 318a.1-3) presenta

respuestas –hipotéticas o reales– de aquellos que afirman tres kāyas y las refutan, diciendo: “Se puede responder: “La misma enseñanza sobre el kāya que tiene el carácter de la naturaleza de los fenómenos es una enseñanza sobre el Dharmakāya que tiene la naturaleza de la sabiduría no dual, que es en virtud del principio [que se expresa en *Lokātītastava* 22ab]:

> Lo que es originación dependiente
> es precisamente lo que afirmas como vacuidad.”

En ese caso, por el mismo razonamiento, [la enseñanza sobre el svābhāvikakāya] también sería una enseñanza sobre el sāmbhogikakāya y el nairmāṇikakāya, y por lo tanto, estos tampoco tendrían que enseñarse por separado. Podría sostenerse: ‘Pero estos dos se enseñan como lo aparente de los yoguis, ya que así lo afirman las palabras del Buda’. Es en virtud del mismo razonamiento que el dharmakaya, que tiene el carácter de no dualidad, también se enseñaría por separado.

524 Para más detalles sobre los comentarios de Āryavimuktisena y el *Vivṛti* de Haribhadra, y cómo este último (que aquí parece tergiversar el primero) presenta su propio enfoque específico de combinar el Madhyamaka con las tradiciones lógico-epistemológica y abhidharma, véase Makransky 1997, pags. 216-18 y 225-48. Como acotación al margen, el *Sekoddeṣaṭīkā* de Nāropa (D1351, fol. 277a.7) dice que el AA y demás enseñan que el Dharmakāya es distinto del Svābhāvikakāya y del Sambhogakāya.

525 Compárese el auto-comentario del Tercer Karmapa sobre *La Profunda Realidad Interna* (Rang byung rdo rje n.d., p. 203), que presenta la posición más común sobre esto: “Hay quienes afirman que esto es la Budeidad del sambhoga, pero simplemente no captaron la intención del comentario del maestro Vasubandhu [en la línea IX.69c], que dice: ‘También es la Budeidad del sambhoga’. Agregar el término ‘también’ [sirve como] una palabra que vincula el Dharmakāya y la sabiduría similar al espejo con la Budeidad del sambhoga como la condición causal de esta última, al igual que vincula el ālaya con las siete colecciones de conciencia como su condición causal. Si no fuera así, [es decir, si la sabiduría reflejada fuera el Sambhogakāya], ciertamente habría numerosos defectos en términos de escrituras [(como contradecir lo anterior y otras fuentes)] y razonamiento [(como confundir la base de la purificación y los medios de purificación)], pero esa explicación bastará.” El comentario de Karma Trinlépa sobre este pasaje (Ka rma phrin las pa phyogs las rnam rgyal 2006b, p. 353) elabora la intención detrás de todo esto al decir que, en última instancia, las cinco sabidurías tienen la misma naturaleza, pero están meramente divididas en términos de aislamientos conceptuales. En cuanto a cómo aparece la naturaleza de la Budeidad para los Budas mismos, aparece como las cinco sabidurías y las cinco familias de Budas sin ser diferentes. Como una apariencia para los demás, la Budeidad se muestra como los rūpakāyas. Por lo tanto, aunque la sabiduría similar a un espejo no es contradictoria con el Sambhogakāya, cuando se hace la clasificación convencional de los tres kāyas se explica como el Dharmakāya y no el Sambhogakāya.

526 Secciones 26a-b. La traducción sigue el Sánscrito citado en Makransky 1997 (p. 375). Las dos últimas líneas de JNS varían un poco: “Los Budas son Dharmakāya –considera a los guías como la naturaleza de los fenómenos.”

527 Aquí, JNS tiene *nang* en lugar de *dang* (literalmente, “los méritos de aquellos que serán guiados, plegarias de aspiración interna”). Parece que, aquí, estas plegarias de aspiración se refieren a las de los discípulos (y no a las anteriores de los Budas). Por lo general, se dice que la actividad iluminada ocurre en virtud de la concurrencia de tres condiciones: las bendiciones o la poderosa capacidad del Dharmakāya de un Buda, el impulso continuo de sus plegarias de aspiración previas como Bodisatvas y el karma puro de aquellos que serán guiados.

528 El mismo punto se plantea en el *Dharmadharmatāvibhāga* (líneas 213-216). TOK (vol. 3, págs. 601-2) comenta: “[El *Uttaratantra*] explica que los dos rūpakāyas representan la Budeidad, mientras que el *Suvarṇaprabhāsasūtra* explica que no. Algunas [otras fuentes] dicen que la

Budeidad no existe. Los eruditos que conocen el punto esencial [aquí] afirman que estas [explicaciones] representan el significado oportuno, el significado definitivo y el significado definitivo final, respectivamente."

529 Técnicamente hablando, señalar que esto pondría a Dignāga en la categoría doxográfica Tibetana de "Falsos Aspectarianos sin manchas", mientras que generalmente se lo clasifica como un "Verdadero Aspectariano."

530 Tib. rgya chen rnal 'byor spyod pa'i dbu ma pa dang zab mo jigs med smra ba grags sde spyod pa'i dbu ma pa. Obviamente, esto se refiere a una de las subdivisiones Tibetanas estándar de las enseñanzas sutra del Mahāyāna –los linajes de vasta actividad y la visión profunda, respectivamente.

531 La traducción representa el verso 17 como se encuentra en D3833. JNS reemplaza la segunda línea anterior por la primera, mientras que su primera línea dice: "Estas son apariencias equivocadas" (*'di dag 'khrul pa'i snang ba ste*). En la tercera línea, JNS tiene "equivocación" en lugar de "oscuridad."

532 No pude localizar estos versos en las obras de Nagārjuna.

533 Como se mencionó anteriormente, se encuentran declaraciones en ese sentido en el *Pramāṇaviniścaya* (D4211, fols. 165a.4-5 y 167a.3) y el *Pramāṇavārttika* (III.371 y III.426) de Dharmakīrti.

534 La reformulación del argumento probatorio anterior como un razonamiento en tres partes es: "Todas las diversas apariencias de la realidad aparente no aparecen a la sabiduría de Buda porque se observan como objetos cognoscibles que aparecen bajo el dominio de la ignorancia." Aquí, la razón ("lo que se observa como un objeto cognoscible que aparece bajo el dominio de la ignorancia") es una categoría general que es contradictoria con el predicado que se debe negar ("lo que aparece ante la sabiduría de Buda").

535 Vol. 2, pág. 488.

536 Para una explicación de esto, véase JNS sobre el *Vivṛti* en VIII.34-40.

537 Para más detalles sobre la actividad iluminada, véase el Apéndice I4f2.

538 Estos son idénticos a los treinta y siete Dharmas concordantes con la iluminación en el Mahāyāna (véase el Gráfico 13 en el Volumen Uno).

539 Véase el Gráfico 11 en el Volumen Uno.

540 Véase el Gráfico 10 en el Volumen Uno.

541 Para detalles sobre (a)-(d), véase el Gráfico 11 en el Volumen Uno.

542 Aquí, las nueve absorciones meditativas de permanencia progresiva se numeran como 1 - 9, mientras que el estado mental del reino del deseo de no estar en equilibrio meditativo se indica con 0. En este contexto del entrenamiento culminante del camino de familiarización tal como lo presenta el sūtra en veinticinco mil líneas, todos los pasos dentro del deporte del león y el cruzar en un salto representan una secuencia continua única de diferentes equilibrios meditativos (solo alternados con fases de no equilibrio durante la última parte). Comentaristas posteriores descompusieron esta secuencia única de diferentes maneras en diferentes fases. Nótese que la división explícita del cruzar en un salto en menor, medio y grande no se menciona ni en los sūtras ni en ningún comentario Indio, sino solo en ciertos comentarios Tibetanos (LSSP, PSD y PK tampoco mencionan esta división). Además, algunos modelos no cuentan el estado mental de no estar en equilibrio meditativo como un paso real, mientras que otros sí lo hacen. Para poder comparar cómodamente estos diversos modelos, sus fases correspondientes se presentan aquí en líneas separadas. Claramente, la existencia de todos estos (y más) modelos sobre este tema sugiere que no se explica por sí solo. Fuentes: CZ (pags. 501-4); *Vṛtti* (D3787, fols. 174b.4-175b.7); *Ālokā*

(D3793, fols. 305a.3-306.a.1); *Vivṛti* (D3793, fols. 126a.4-126b.3); *Śuddhamatī* (D3801, fols. 181b.3-182b.5); *Sārottama* (D3803, fols. 184b.5-185b.I); *Marmakaumudī* (D3805, fol. 181a.2-181b.3); JNS (vol. 2, págs. 347-53); LN (vol. 2, págs. 296-300); YT (págs. 578-83); RT (fols. 131a.3-135a.2); PSD (págs. 383-84); LSSP (fols. 188b.6-189b.3); BT (págs. 622-24); y PK (fols. 154a.2-155a.5).

543 Según la descripción de JNS en el Apéndice I5F, en términos de pasos contados por separado, la secuencia 8 - 0 - 8 - 9 en el medio entre las progresiones hacia arriba y hacia abajo en el cruzar en un salto medio representa tres pasos: 8 - 0 es el paso diecisiete, 0 - 8 es el paso dieciocho y 8 - 9 es el primer paso de los diecisiete pasos de descenso en orden inverso. El último 0 al final del descenso es el paso final treinta y cinco en cruzar en un salto medio.

544 Nótese que, según LN (vol. 2, págs. 285-86), el deporte del león en el camino de la visión y el deporte del león antes mencionado en el camino de la familiarización difieren. LN identifica el mismo pasaje que RT (ver abajo) en el sūtra de dieciocho mil líneas (CZ, p. 501, segundo párrafo) como perteneciente al deporte del león en el camino de la visión, por lo que consiste en las ocho liberaciones y las nueve absorciones meditativas en sus órdenes progresivo e inverso.

545 Aunque los dos modelos para cruzar en un salto medio aquí son ligeramente diferentes, según Yagtön ambos concuerdan con el sūtra de dieciocho mil líneas.

546 La base para esto es la identificación de RT (fol. 131a.4) del mismo pasaje que LN como perteneciente al deporte del león, pero tomándolo como aplicable a este samādhi tanto en el camino de la visión como en el camino de la familiarización. Otros comentarios toman el pasaje inmediatamente siguiente (ibid., último párrafo) como perteneciente al deporte del león preparatorio del camino de la familiarización.

547 BT (pags. 622-24) tiene la misma presentación que ésta en términos de el *Vivṛti*.

548 Las definiciones anteriores de causas, condiciones y resultados se basan en el *Abhidharmakośa* (II.49-54; 61-62; y 56-58). Las de causas y condiciones se encuentran en JNS (Apéndice I5G), mientras que las de los resultados se basan en TOK (vol. 1, pags. 242-43).

549 Vol. II, p. 504 y vol. III, pags. 604-8.

550 Rang byung rdo rje 2004b. En algunas partes, lo que sigue es una traducción ligeramente abreviada y parafraseada (omitiendo principalmente esquemas y enumeraciones repetitivas), con algunos elementos del esquema complementados.

551 Tib. *phyva* (a veces traducido como “fortuna”). Esto se refiere al principio creador en la tradición Tibetana Bön.

552 Estos son la *prakṛti* y el *puruṣa* del sistema Sāṃkhya.

553 El texto no tiene descripción de la cognición Dharma de la realidad del camino, por lo que esta oración se agrega tentativamente de acuerdo con el segundo de los cuatro aspectos de la realidad del camino.

554 Esto se refiere a la presentación de los dieciséis momentos de sabiduría en el camino de la visión que se encuentran en el *Abhidharmasamuccaya* de Asaṅga (D4049, fol. 93a-b), que es adoptado por Haribhadra. Ver el tema general de CE sobre “La manera del conocimiento del camino de los Bodisatvas” (fols. 65b-66a) así como los Apéndices I1H (esp. sección 3ad) e I2D2b en el Volumen Uno.

555 El Tibetano tiene “la definición de los tres conocimientos como tales.”

556 Obviamente, “aspectos” y “apariencias” se consideran equivalentes.

557 El Tibetano primero da las tres definición de las definiciones anteriores, pero luego explica sólo dos definiciones, diciendo: “La segunda es la comprensión de que todas las entidades carecen

de un yo, aferrándose a características, incluido el remedio" (*gnyis pa ni gzhi thams cad bdag med par rtogs pa mtshan mar 'dzin pa gnyen po dang bcas pa yin no/*). Parece que aquí falta algo en el Tibetano, pero en cualquier caso, como se explica a continuación, "aferrarse a las características" pertenece a la segunda definición, mientras que "el remedio" pertenece a la tercera. Por lo tanto, complementé la tercera definición como se indica más arriba.

558 El Tibetano en las *Obras Completas* de Rangjung Dorje (p. 445.2) tiene "el primero", pero como se explica a continuación, esto debe referirse al segundo que es un factor antagónico para los Bodisatvas.

559 El Tibetano tiene "dos."

560 Otros comentarios, siguiendo a Haribhadra, hablan de quince entrenamientos situacionales (ver CE sobre IV.9bd-11).

561 CZ, p. 320.

562 Ibid., p. 549.

563 D3787, fols. 187b.6 y sigs.

564 D3791, fol. 314a.2.

565 Nótese que, en lo que sigue, a pesar de las frecuentes divisiones de los ocho temas en (a), (b), etc., la numeración de sus puntos individuales es continua.

566 Usualmente el punto (1) anterior se divide en dos, que se consideran los primeros dos puntos del conocimiento de las entidades –el conocimiento de las entidades de no permanecer en el saṃsāra a través del prajñā y el conocimiento de las entidades de no permanecer en la paz a través de la compasión. El punto (2) mencionado anteriormente no suele mencionarse como uno de los nueve puntos del conocimiento de las entidades.

567 El Tibetano omite la entrada (8), pero la incluye a continuación, por lo que también se complementa aquí. Por lo general, los puntos (7) y (8) del conocimiento de las entidades se denominan "entrenamiento" y "su igualdad", respectivamente.

568 Por lo general, (3) y (4) se nombran como se indicó anteriormente: estar distante de la madre debido a la falta de los medios y no estar distante debido a la posesión de los medios, respectivamente.

569 Esto puede referirse a skandhas, āyatanas y dhātus, o a lo que se conoce de otro modo como las tres esferas (agente, receptor y acción).

570 De nuevo, por lo general, la definición de (5) y (6) es como se indicó anteriormente, es decir, ser un factor antagónico del conocimiento Mahāyāna de las entidades y su remedio, respectivamente.

571 Por lo general, el entrenamiento completo en todos los aspectos se caracteriza únicamente por once puntos, y el segundo que se incluye a continuación no se incluye.

572 El Tibetano es un tanto peculiar aquí (*'khor 'das kyi chos nyid dam so so rang gi rgyu ma grub*) y puede estar corrupto. En cualquier caso, parece que *chos nyid* no debe tomarse aquí como "naturaleza de los fenómenos", ya que la segunda puerta a la liberación se relaciona aquí con su "naturaleza" (*ngo bo*). Por lo general, las tres puertas a la liberación se exponen de la siguiente manera: la naturaleza de los fenómenos es la vacuidad; las causas carecen de signos o características definitorias; y la aparición de resultados no está ligada a expectativas o deseos.

573 Por lo general, el entrenamiento culminante tiene ocho puntos, siendo el último las nociones erróneas de tomar las dos realidades como contradictorias.

574 El Tibetano tiene lo inverso (*rten y brten pa*), mientras que la versión en las *Obras Completas* tiene *brtan* y *rten pa*. Generalmente, se describe al Dharmakāya como el soporte de los rūpakāyas, que funciona –como se explica a continuación– como su condición dominante.

575 Este es el artista creativo divino descrito en los Vedas, del que se dice que es hijo de Brahmā.

576 IX.64.

577 Esta es una traducción de Rang byung rdo rje 2006c.

578 Esto hace eco de los dos versos iniciales de *Mūlamadhyamakakārikā* de Nāgārjuna.

579 El texto tiene *ming yang gzugs* (enmendado a *ming dang gzugs*).

580 El texto tiene "impuro" (*dag ma yin*), lo cual no parece tener sentido, especialmente cuando se considera lo que sigue.

581 Las dos últimas líneas corresponden casi literalmente a *Madhyāntavibhāga* I.16cd.

582 El texto tiene *'di 'ong*; uno esperaría más bien *gro 'ong*.

583 Estos cinco ejemplos de los skandhas se encuentran en *Saṃyutta Nikāya* III.141-42.

584 Los dos últimos versos describen la cuádruple aplicación de la atención plena del cuerpo, los sentimientos, la mente y los fenómenos (el primer conjunto de cuatro entre los treinta y siete Dharmas concordantes con la iluminación).

585 Este verso habla sobre el segundo y tercer conjunto de cuatro entre los treinta y siete dharmas. Estos primeros tres conjuntos corresponden a los caminos menor, medio y mayor de acumulación, respectivamente.

586 Como se mencionó anteriormente, las cinco facultades corresponden a las dos primeras fases del camino de preparación (calor y pico), y los cinco poderes a las dos últimas (disposición equilibrada y Dharma mundano supremo). En el debido orden, se abandonan las concepciones burdas sobre lo aprehendido y el aprehensor.

587 Tib. ka rma lha steng. Este es un monasterio en el Este del Tíbet fundado por el Primer Karmapa en 1185.

588 Págs. 239-48.

589 Págs. 64-65.

590 Además de sus definiciones de los ocho temas, JNS y CE proporcionan solo definiciones para dos de los setenta puntos (entre ellos el conocimiento de todos los aspectos, la generación de Bodichita y los factores que conducen a la penetración).

591 Fols. 12a-13b.

592 Págs. 103, 104, 106, 107, 109, 112, 114 y 115.

593 Para la enumeración y los nombres más habituales de los primeros ocho puntos del conocimiento de las entidades, véase PSD más abajo ("el conocimiento Hīnayāna de las entidades" no suele mencionarse como uno de ellos).

594 Por lo general, como en el PSD más abajo, el entrenamiento completo en todos los aspectos solo se caracteriza por once puntos, sin incluir el segundo que se muestra a continuación..

595 Por lo general, el entrenamiento culminante tiene ocho puntos, siendo el último nociones erróneas (véase PSD más abajo). Sin embargo, el *Prajñāpāramitāpiṇḍārthapradīpa* de Atiśa también enumera solo siete puntos.

596 SLG (fols. 7a.6-38b.2). A excepción de unos pocos entre los ocho temas y los setenta puntos (como el Dharmakāya, la generación de Bodichita, las instrucciones y la disposición, que

concuerdan con SLG), PK no da definiciones. Para las distintas definiciones/explicaciones de PK sobre los cuatro kāyas, véase el Apéndice I8A.

597 SLG no da definiciones reales para los puntos (2)-(5) y (8), por lo que resumí las respectivas explicaciones.

598 SLG no presenta definiciones reales, sino más bien explicaciones o divisiones, para los respectivos puntos del conocimiento de las entidades y los cuatro entrenamientos.

599 El encabezado de SLG dice: “Los ocho puntos del entrenamiento culminante”, pero solo enumera los siete presentados aquí.

600 LSSP, fols. 68b.4-69a.5, 77b.6-86b.6 y 94b.6-95a.1; PSD, págs. 31-32, 34, 37-43 y 46. A menos que se indique lo contrario, las definiciones y las líneas limítrofes en PSD y LNG son idénticas.

601 LNG agrega que las líneas limítrofes también se indican como que van desde el camino Mahāyāna de la visión hasta el Budabhūmi.

602 LNG: El del conocimiento real, en los cinco caminos del Hīnayāna; el nominal, en todos los nobles Mahāyāna. También se dice que existe en todos los nobles.

603 LNG: El que surge principalmente del estudio y la reflexión, desde el camino de la acumulación en adelante; el que surge de la meditación, desde el calor hasta el final del continuo.

604 LNG: La conciencia mental especial que está dotada de los dos bienestares, inducida por su causa (la resolución de esforzarse por el bienestar de los demás como su objetivo) y congruentemente asociada con su ayuda (el deseo de la iluminación completamente perfecta como lo que se debe alcanzar).

605 LNG glosa esto además como “gran compasión.”

606 LNG: Los plenamente cualificados, desde el gran camino de acumulación del Mahāyāna en adelante; los aproximadamente concordantes, desde no haber entrado en el camino hasta el Budabhūmi.

607 LNG: El estado básico de la mente –la naturaleza del Dharmadhātu que sirve como fundamento para los trece [tipos de] práctica discutidos aquí y, en su aspecto de vacuidad, funciona como la causa de la libertad para el svābhāvikakāya y, en su aspecto de apariencia, como la causa de la libertad para los rūpakāyas genuinos.

608 LNG: Los objetos cognoscibles que son la base para cortar las superimposiciones de los practicantes del Mahāyāna.

609 Esta definición debe complementarse al comienzo de cada una de las cuatro definiciones siguientes.

610 LNG añade que también se dice lo siguiente: La mera práctica del compromiso, desde el camino de la acumulación en adelante; la especial, desde el nivel medio del Dharma Supremo del camino de la preparación en adelante.

611 LNG: desde el gran nivel del Dharma Supremo hasta el final del continuum. En general, los meros equipamientos (o acumulaciones) existen desde el camino de la acumulación en adelante, pero como “equipamiento” aquí se refiere principalmente a la realización de la vacuidad y la causa directa de la iluminación como su resultado, los primeros quince existen en el gran nivel del Dharma Supremo, mientras que los dos equipamientos de los bhūmis y los remedios existen en los diez bhūmis, que consisten en los caminos de la visión y la familiarización.

612 Casi todos los demás comentarios hablan de cinco ramas, siendo la tercera la omnipresencia de la disposición como la base para que todos los seres den lugar potencialmente al conocimiento del camino.

613 LNG: el conocimiento limitado que, por el hecho de estar abrazado por la triple autenticidad y con el fin de completar plenamente las renuncias y realizaciones de los tres yānas en el flujo mental de un Bodisatva y cuidar de aquellos que serán guiados y que poseen la disposición de Śrāvaka, comprende simplemente que [todos] los objetos cognoscibles carecen de un yo personal.

614 LNG: el conocimiento limitado que, por el hecho de estar abrazado por la triple autenticidad y con el fin de completar plenamente las renuncias y realizaciones de los tres yānas en el flujo mental de un Bodisatva y cuidar de aquellos que serán guiados y que poseen la disposición de Pratyekabuda, comprende que [todos] los objetos cognoscibles carecen de uno y medio [de los dos tipos de] falta de identidad.

615 LNG: la realización de los dos [tipos de] falta de identidad que ve de nuevo la realidad supramundana.

616 LNG: tanto el octavo como el noveno bhūmi.

617 LNG: el camino ininterrumpido del camino no contaminado...

618 LNG: el camino de liberación del camino no contaminado...

619 La PSD no proporciona líneas limítrofes para (10) y (11), pero LNG tiene “desde el segundo hasta el décimo bhūmi” para ambos.

620 LNG: desde el camino Mahāyāna de acumulación hasta el Budabhūmi.

621 Según LNG, las líneas limítrofes van hasta el séptimo bhūmi.

622 LNG: el aproximadamente concordante, desde el camino Mahāyāna de acumulación en adelante; el manifiesto, desde el octavo bhūmi en adelante.

623 LNG: el aproximadamente concordante, desde el camino de acumulación en adelante; el especial, desde el octavo bhūmi en adelante.

624 LNG: el aproximadamente concordante, desde el camino de la acumulación en adelante; el primario, desde el octavo bhūmi en adelante.

625 Según LNG, las líneas limítrofes de estas trece corresponden a las líneas limítrofes antes mencionadas del entrenamiento en serie en general.

626 Según LNG, las líneas limítrofes de estas cuatro corresponden a las líneas limítrofes antes mencionadas del entrenamiento culminante en general.

627 LNG agrega al principio: “La realidad última de la cesación que es...”

628 Según LNG, las líneas limítrofes son las siguientes. El factor de la actividad iluminada que existe en su agente existe solo en los Budas, mientras que el que existe en términos de sus receptores u objetos existe para estos receptores incluso antes de que entren en el camino. Es notable que haya muy pocas similitudes entre las respectivas definiciones (y a veces incluso los nombres) de los ocho temas y los setenta puntos enumerados anteriormente en JG, JNS, CE, STT, SLG/PK y LSSP/PSD. Para una visión general de los ocho temas y los setenta puntos, véase también el Gráfico 26.

629 Vol. 2, págs. 464-508.

630 Los otros tres aquí son el camino ininterrumpido, el camino de la liberación y el camino especial.

631 *Panthā* es una antigua forma de *pathin* y también está relacionada con el más común *patha*.

632 Aquí, TOK tiene *pathi* (“viajero”).

633 I.21b.

634 Hay dos comentarios sobre los sūtras de la prajñapāramitā hechos por un maestro de este nombre en el *Tengyur* (D2647 y D3819), pero la cita no se encuentra en ellos.

635 TOK dice erróneamente “instancia” (*mtshan gzhi*).

636 XV.3.

637 Esto se refiere a aquellas raíces de virtud que aún pueden ser sacudidas por condiciones adversas.

638 TOK erróneamente tiene *mūrti* (“forma” o “cuerpo”).

639 TOK tiene *’phags pai lam gyis ‘dren nus pa.*

640 I.26cd (TOK sólo cita la primera línea).

641 TOK tiene “dos.”

642 VI.24ab.

643 I.34–35.

644 Conze 1973, p. 84.

645 II.4ac.

646 Esta frase es en realidad *Abhidharmakośa* VI.23ab.

647 Aquí, este término no se refiere al error cuádruple habitual de aferrarse a la pureza, la felicidad, la permanencia y un yo, sino al error de las concepciones acerca del aprehensor y lo aprehendido con respecto a cada una de las dos faltas de identidad.

648 TOK tiene “108”, pero a continuación (como en el *Abhisamayālaṃkāra*) se enumeran 112 factores afligidos que deben ser abandonados a través de la visión y se refuta el otro número.

649 V.A.

650 D4038, fol. 114b.6-7.

651 D4049, fol. 84b.3-6.

652 Como se ha señalado anteriormente, la visión de considerar la ética y la disciplina espiritual como primordiales involucra las cuatro realidades.

653 TOK omite la partícula de negación *mi*.

654 Esto significa que la renuncia se produce de manera que el cese del remedio y el cese del factor que debe ser renunciado son simultáneos. Si la renuncia se produce debido a un “camino concurrente con el surgimiento”, el proceso del surgimiento de un remedio particular y el proceso del cese del factor que debe ser renunciado son simultáneos.

655 VI.77cd.

656 V.21ab.

657 IX.151ab.

658 Conze 1973, p. 84.

659 VI.25cd-26.

660 VI.28 y 31b.

661 Sparham 2006, p. 171.

662 Líneas 11cd-12.

663 I.1.

664 XXI.11. El TOK ha “dañado” (*bslad pa*) en lugar de “visión.”

665 Verso 71.

666 XXIV.19

667 VI.7cd.

668 Éstos son los cinco temores que todavía están presentes en los Bodisatvas en los caminos de la acumulación y la preparación: el temor a la falta de medios de vida, el temor a no ser alabado, el temor relacionado con un séquito, el temor a morir y el temor a los reinos inferiores.

669 Además de los tres yānas supramundanos de los Śrāvakas, Pratyekabudas y Bodisatvas, el Buda también enseñó dos yānas mundanos: el yāna de los dioses y los humanos; y el brahmayāna. El primero se refiere a todos los caminos mundanos que conducen a renacimientos favorables como seres humanos o como dioses en el reino del deseo. El segundo es el nombre general de todos los diversos cultivos de los dhyānas y absorciones sin forma que conducen al renacimiento en los diferentes niveles del reino de la forma y del reino sin forma. Estos dos reinos se denominan "puros" (*brahma*) puesto que están libres de las aflicciones del reino del deseo. TOK explica estos yānas en el capítulo 6.1 (la presentación de las ciencias comunes y los caminos mundanos; vol. 2, págs. 348-61).

670 XIII.5.

671 D3791, fols. 25b.7-26a.1.

672 Los dos últimos niveles se refieren al estado de arhat Śrāvaka y al estado de Budeidad, respectivamente. Para los Dharmas del no aprendizaje, véase más abajo.

673 VIII.55ab.

674 II.4.

675 V.40.

676 Se refiere a uno de los capítulos del *Kālachakratantra*.

677 XX.39.

678 XX.40.

679 XXI.41.

680 XX.24.

681 XI.75cd.

682 I.48–70.

683 P. 99.

684 V.5 y V.30ab.

685 D45.31, vol. ga, fol. 96a.1-3.

686 I.67.

687 I.68.

688 II.7.

689 Aquí, esto se refiere tanto a los caminos de acumulación como al de preparación.

690 Según el *Bod rgya tshig mdzod chen mo* (pags. 903-4), esto se refiere a una meditación especial de yoga sin signos en los kriyātantras –"entrar" es la comprensión de que, tras un análisis exhaustivo, todos los fenómenos (como los skandhas) no tienen surgimiento. "Permanecer" es la percepción de la naturaleza de la no conceptualidad. "Elevar" significa que uno, desde dentro de este estado, se involucra en una gran compasión por aquellos seres que no se dan cuenta de esto.

691 Vol. 3, pags. 591-629.

692 XVIII.7.

693 D4049, fol. 91a.3.

694 Ibid., fol. 91a.3-4.

695 Ibid., fol. 91a.4-5 (la cita en TOK omite el resultado de uno que retorna una vez).

696 Ibíd., fol. 91.5.

697 I.42.

698 Estos son la talidad y la variedad de todos los fenómenos.

699 No pude localizar la cita exacta, pero es muy similar al verso 2 del *Triśaraṇasaptatika* de Candrakīrti:

> Debido a que se ha liberado de los caminos de los tres tiempos,
> la mente se ha desplegado hacia los objetos cognoscibles,
> y el estado cerrado de la ignorancia ha sido superado,
> la Budeidad se despliega como un loto.

700 III.12.

701 Hay tres clases de Akaniṣṭha: (1) el Akaniṣṭha supremo (el estado sin forma del Dharmakāya), (2) el Akaniṣṭha Ricamente Adornado (la esfera en la que se manifiestan los sāmbhogikakāyas), y (3) el nivel puro más elevado del reino de la forma, que es una esfera natural de los nairmāṇikakāyas. El que se menciona aquí es el (2).

702 IX.65cd.

703 XIX.54. Según el *Bhāṣya* de Vasubandhu, “lo que no existe” se refiere a las características y “lo que existe” se refiere a la talidad. Este es “el cambio de estado” porque, a través de él, dicha talidad (que no apareció) aparece. “Es la liberación” ya que uno se vuelve independiente y obtiene maestría sobre su propia mente.

704 D3897, fol. 290a.4-5. El *Tengyur* contiene solo un comentario sobre el *Ratnāvali* de Nagārjuna (que también se llama *Instrucciones para el Rey*), por Ajitamitra (D4159), y el *Saṃskṛtāsaṃskṛtaviniścaya* se refiere explícitamente a un comentario sobre el *Rājaparikathāratnāvali*, pero esta cita no se encuentra en dicho comentario.

705 Lo mismo se explica en el *Vṛtti* de Āryavimuktisena. (D3787, fol. 192a.6) y *Ālokā* de Haribhadra (D3791, fol. 317b.6) y *Vivṛti* (D3793, fol. 133a.3).

706 VIII.1.

707 X.1 (D4048, fol. 37a.4).

708 Se trata de oscurecimientos aflictivos, oscurecimientos cognitivos y oscurecimientos de la absorción meditativa (agitación y embotamiento).

709 VIII.12cd.

710 VIII.12.

711 X.26.

712 D2219, fol. 41b.4-5.

713 D3897, fol. 290b.3.

714 En todas las versiones de TOK, falta el pasaje que comenta la sección anterior del texto raíz.

715 Esto también podría leerse como “mientras no se mueve.”

716 IX.64.

717 En el *Uttaratantra* II.44-46, se dice que estas cinco características son las del svābhāvikakāya y el orden de (3) y (4) se invierte. Según el comentario de Jamgön Kongtrul sobre este texto (Kong sprul blo gros mtha' yas 2005b, p. 150), en el orden debido, (2)-(4) se refieren a haber renunciado a los dos extremos de superponer lo que no existe y negar lo que existe; carecer de las manchas de las aflicciones, no ser la esfera de las concepciones y ser la esfera de la sabiduría experimentada personalmente de los yoguis supremos que siempre descansan en el equilibrio meditativo de la unidad de los medios y prajñā; y estar libre de oscurecimientos aflictivos, cognitivos y meditativos.

718 Estas cinco características corresponden al *Uttaratantra* II.51.

719 Las características (1)-(3) se encuentran en el *Uttaratantra* I1.57-58, mientras que (4) aparece en varias líneas (como I.145d y II.53d-56) y (5), en IV.71b.

720 IX.66ab.

721 IX.66cd.

722 Esta y las siguientes citas del *Nighaṇṭa* se encuentran en el fol. 6a-b en P5833. Es un pequeño diccionario etimológico Sánscrito-Tibetano para algunos términos clave importantes. Fue compilado por varios paṇḍitas Indios y traductores Tibetanos durante el siglo IX D.C.

723 II.38.

724 IX.68.

725 IX.70.

726 IX.72.

727 IX.74.

728 I.48 (P5549, fol. 11b.6-7).

729 IX.12.

730 X.76.

731 No pude localizar esta línea y la cita de Candragomī.

732 I.28cd.

733 Verso 37.

734 D107 no contiene este pasaje en verso, pero se encuentra en prosa (ACIP MDO SDE CA@88b.1-2).

735 III.532.

736 III.1.

737 III.13a.

738 VII.28ab.

739 Véase el decimosexto de los veintiún conjuntos de cualidades no contaminadas en la siguiente sección.

740 En otras palabras, la sabiduría de Buda no sólo trata con los seres sintientes ordinarios en el saṃsāra, sino también con los arhats y Bodisatvas en los bhūmis que ya están liberados del saṃsāra, pero que todavía no han alcanzado la Budeidad.

741 El término *śarabha* se refería originalmente a una especie de ciervo y, más tarde, a un animal fabuloso con ocho patas que habita en las montañas nevadas y es más fuerte que un león y un elefante. A menudo, se dice que es un león de ocho patas.

742 En la cosmología Hindú, este es el hijo de Mahāpuruṣa, siendo este último el hombre primigenio como alma y fuente original del universo. Además, Nārāyaṇa se identifica de diversas maneras como Brahmā, Viṣṇu o Kṛṣṇa.

743 En TOK se dice “uñas” en lugar de “dedos de las manos y de los pies.”

744 VIII.21-32. Los números son los que se encuentran en TOK y el último verso es el del *Tengyur*, pero la versión Sánscrita y varias otras versiones Tibetanas reemplazan la tercera y cuarta líneas por la única línea “[Sus manos y pies muestran] nudos y esvásticas interminables.” Generalmente los tres aspectos de ornamentación (80)-(82) se cuentan como una sola marca menor, llegando así a exactamente ochenta.

745 IV.25.

746 Véase su cita en el *Mahāyānasūtrālaṃkārabhāṣya* (D4026, fols.182b.2-183b.5; traducido en Jamspal et al. 2004, pags. 156-58).

747 Un ser mítico cuyo cuerpo inferior es como el de un águila, mientras que su cuerpo superior es humano y tiene alas. Toca címbalos mientras vuela.

748 Esto se refiere al dios Indra.

749 Estos también son conocidos como “los cuatro sellos”: todo lo condicionado es impermanente, todo lo contaminado es sufrimiento, todos los fenómenos son vacíos y sin identidad, y solo el nirvāṇa es la paz. Se dice que el gran tambor de los dioses, que flota en los cielos, pronuncia espontáneamente estas cuatro características definitorias del habla de un Buda.

750 IV.3.

751 IV.12.

752 Tib. mang yul ding ri glang 'khor.

753 Tib. ston pa chos dpal.

754 Tib. jo mo g.yang dren.

755 Tib. u rgyan pa rin chen dpal.

756 Tib. khro phu ba kun ldan shes rab.

757 Tib. tshur phu.

758 Tib. gnyan ras dge 'dun 'bum.

759 Tib. slob dpon ella es rab dpal.

760 Tib. rgya sgom ye shes 'od.

761 Tib. gnam mtsho ba mi bskyod rdo rje. En particular, el Karmapa recibió de él la transmisión de Cortar (Tib. gcod).

762 Tib. gzhon nu byang chub.

763 Tib. Dge 'dun rin chen.

764 Tib. gsang phu.

765 Tib. shākya gzhon nu.

766 Tib. snye mdo ba kun dga' don grub.

767 Tib. tshul khrims rin chen.

768 Tib. sba ras.

769 Tib. bi ma snying thig. Estas son las principales enseñanzas Dzogchen de Vimalamitra.

770 Tib. ka rma yang dgon.

771 Tib. ka rma snying thig.

772 Tib. g.yag ston sangs rgyas dpal.

773 Tib. sgam po zang lung.

774 Tib. dvags po.

775 Tib. Kong po.

776 Tib. rkungs (Chos kyi 'byungs gnas 1972 tiene *spungs*).

777 Tib. bde chen steng.

778 La única fuente que informa de un encuentro entre el Karmapa y Dölpopa es Chos kyi 'byung gnas y 'Be lo Tshe dbang kun khyab 1972 (p. 208.1-2), pero no se menciona que este último fuera discípulo de Rangjung Dorje.

779 Tib. lkog phreng.

780 Tib. ka rma dgon. La sede principal del Karma Kagyu en Kham, establecida en 1173 por el Primer Karmapa.

781 Tib. sog chu.

782 Tib. ri bo rtse lnga.

783 Tib. phyag rgya chen po'i smon lam.

784 Tib. phyag rgya chen po lhan cig skyes sbyor khrid yig.

785 Tib. sku gsum ngo sprod.

786 Tib. rlung sems gnyis med.

787 Tib. rgyal ba g.yung ston pa.

788 Tib. grags pa seng ge.

789 Tib. spyi lha.

790 Tib. Dpal 'byor don grub.

791 Tib. ban sgar 'jam dpal bzang po.

792 Tib. bkra shis rnam rgyal.

793 Tib. chos 'khor lhun po.

794 Tib. bkra shis dpal 'byor.

795 Tib. rin spungs.

796 Tib. bkra shis rnam rgyal.

797 Tib. chos kyi grags pa ye shes dpal bzang po.

798 Tib. dvags po rab 'byams pa chos rgyal bstan pa.

799 Tib. sa tam.

800 Tib. ngom chu.

801 Tib. dul mo bkra shis 'od zer.

802 Tib. dvags po bkra shis rnam rgyal.

803 Tib. mkhan chen chos grub seng ge.

804 Dpa' bo gtsug lag phreng ba 2003, pág. 1240.

805 Tib. dvags po legs bshad gling.

806 Tib. sku gsum ngo sprod.

807 Tib. dam chos dgongs pa gcig pa.

808 Tib. 'bri gung pa jig rten gsum mgon.

809 Tib. thun bzhi la ma’i rnal ’byor.

810 Tib. bka' brgyud mgur mtsho (traducido como *La Lluvia de Sabiduría*).

811 El fundador de este estilo, Tulku Namka Dashi (Tib. sprul sku nam mkha' bkra shis), fue un estudiante del Octavo Karmapa y este lo identificó como una de sus propias emanaciones.

812 Tanto la estatua como el mármol impreso todavía se pueden ver en Rumtek (Tib. rum btegs), la sede principal actual del Karmapa en Sikkim, India.

813 Tib. grags pa dpal ’byor.

814 Tib. chos kyi go cha.

815 Tib. dga' ldan khang gsar.

816 Tib. kong po.

817 Tib. zab mo nang don.

818 Tib. dge bsnyen. Estos son los cinco votos Budistas laicos de abstenerse de matar, robar, mentir y beber alcohol, y de mantener el celibato (o al menos la monogamia).

819 Tib. dkon mchog 'bangs.

820 Tib. yangs pa can.

821 Tib. śā kya rgya mtsho.

822 Tib. zhig po gling pa gar gyi dbang phyug rtsal.

823 Tib. kun dga’ chos bzang.

824 Tib. ’dzam thang rgyal ba seng ge. Fue la segunda encarnación del abad del monasterio de Dzamtang en el extremo Oriental del Tíbet, el único lugar del Tíbet donde la tradición Jonang sobrevivió después del siglo XVI hasta nuestros días.

825 Tib. stag lung rnam rgyal grags pa. Obviamente, hay un problema con las fechas en las que este maestro fue profesor de Shamarpa, pero las biografías (que no dan estas fechas) coinciden en que lo fue.

826 Tib. dbang phyug rdo rje.

827 Traducción al Inglés en Brunnhölzl 2007a.

828 Tib. grags pa don grub.

829 Tib. chos kyi rgyal mtshan.

830 Tib. gtsug lag rgya mtsho.

831 Tib. khyab bdag grub mchog dbang po.

832 Tib. rgyal ba rgod tshang ba (1189-1258).

833 Tib. bsod nams rgya mtsho.

834 Tib. gsung rab gling.

835 Tib. chos rgyal phun tshogs.

836 Tib. stags lung kun dga' bkra shis.

837 Tib. nam mkha’ bkra shis.

838 Tib. yan pa blo dbe.

839 Tib. pad ma gling pa (1450-1521).

840 Tib. rtse gdong bdag chen kun dga' legs pa'i byung gnas.

La Serie del Instituto Nitartha

publicada por Snow Lion Publications

El Instituto Nitartha fue fundado en 1996 por Dzogchen Ponlop Rinpoche, bajo la guía de Khenchen Thrangu Rinpoche y Khenpo Tsültrim Gyamtso Rinpoche, los principales maestros contemporáneos de la tradición Karma Kagyu del Budismo Tibetano. El Instituto, bajo la égida de Nitartha *International*, tiene como objetivo transmitir plenamente la tradición Budista de la investigación y el aprendizaje contemplativos; ofrece a los estudiantes Occidentales formación en la visión y la práctica Budistas avanzadas, tal como las enseñan los linajes Karma Kagyu y Ñingma del Tíbet.

El Instituto se complace en asociarse con la Fundación Tsadra y Snow Lion Publications para presentar esta serie de importantes obras que ofrecen una amplia gama de materiales educativos graduados que incluyen traducciones autorizadas de textos clave de la tradición Budista, tanto los exclusivos de los linajes Kagyu y Ñingma como los comunes al ámbito más amplio del Budismo Indo-Tibetano; comentarios modernos de notables eruditos y practicantes de linajes; manuales para la práctica contemplativa; y estudios más amplios que profundizan la comprensión de aspectos particulares de la visión Budista. Los lanzamientos iniciales son de la tradición Kagyu y serán seguidos por publicaciones de la tradición Ñingma.

Esta publicación es un libro de Nitartha de nivel avanzado.

Mahakala de Seis Brazos